

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
PIER-LUC LAMPRON**

**RECHERCHE SUR LE CONCEPT DE LA SUBSTANCE DANS L'ONTOLOGIE
CARTÉSIENNE**

MAI 2004

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

J'aimerais prendre la peine de remercier mon directeur de recherche monsieur Claude Panaccio qui, m'ayant si bien conseillé, documenté et donné l'opportunité de discuter d'idées philosophiques aussi diverses que méconnues de ma part, m'a permis de réaliser cette recherche avec autant de plaisir. Aussi, je désire tout spécialement remercier du fond du cœur mon père, Marcel, et ma mère, Lise, qui, par leur soutien tant financier que moral, m'ont toujours encouragé à poursuivre mes études. Je voudrais plus spécifiquement remercier mon père qui, pour avoir été mon correcteur et commentateur critique durant toutes mes années d'études, a été sans doute mon plus fidèle lecteur. Enfin, que l'on me permette de remercier l'ensemble des professeurs du département de philosophie de l'UQTR pour m'avoir transmis le goût d'apprendre et la passion pour la recherche philosophique.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : Trois approches pour une ontologie de la chose singulière.....	8
Position du problème.....	9
Théorie des substrats.....	11
Théorie des faisceaux de propriétés.....	22
Théorie des substances aristotéliennes.....	33
DEUXIÈME PARTIE : Analyse de l'ontologie cartésienne.....	54
Analyse du <i>Discours de la méthode</i>	55
Analyse des <i>Méditations métaphysiques</i>	73
Analyse des <i>Principes de philosophie</i>	105
CONCLUSION.....	129
BIBLIOGRAPHIE.....	138

INTRODUCTION

Les êtres inanimés qui nous entourent, les êtres vivants qui fourmillent en ce monde et qui sont l'objet d'une perception, sont pour nous des existants, cela ne fait de doute pour personne ; car quand bien même remettrions-nous en question la validité objective des renseignements sur le monde extérieur que nous livre notre sensibilité, nous n'en serions pas moins assurés que ces choses, même réduites à de simples apparences, participent de l'Être. Il suffit aussi que nous tendions la main, que nous les empoignons pour les approcher et les faire pivoter sous notre regard pour que se révèlent à nous plus de détails sur leur nature propre. Par la suite, en examinant d'autres êtres, il nous est possible d'établir, sur la base des renseignements recueillis, des différences et des similitudes entre les existants, créant ainsi des classes d'objets auxquelles chaque objet participe en vertu de ses caractéristiques communes avec les autres membres de la même classe. De plus, s'il est vrai que nous pouvons, à tout le moins en partie, appréhender isolément la nature de ces existants, nous pouvons tout autant tenter de découvrir les rapports qui unissent ces existants avec les autres, qu'ils soient d'une nature commune ou différente. C'est probablement même en vertu d'une nécessité que les existants ne sont pas isolés les uns des autres et chacun dans leur monde ; puisque, même si, par impossible, nous croyions qu'ils n'entretiennent aucune relation, avec eux-mêmes ou avec autre chose, nous serions tout de même amenés à décrire la relation qu'entretiennent ces parties isolées avec le tout, ou si l'on préfère, l'ensemble des existants, que forment ces parties. Aussi, un observateur attentif peut constater qu'au cours

de son exploration, la chose investie, qu'elle soit mue par une autre ou qu'elle demeure en place, conserve une certaine forme d'identité : si elle subit une mutation, l'être qui a été mû et l'être une fois mû demeure cependant le même être, quoiqu'il se présente sous de nouveaux habits ; et si la chose ne se meut pas, sa permanence indique qu'elle a une durée dans le temps. Cette durée des existants vivants ou inanimés - qui nous est d'ailleurs familière - nous la nommons l'identité temporelle. Ce type particulier d'identité semble contingent : non seulement la durée spécifique de tels existants n'est pas nécessaire puisqu'il est possible pour ce même existant d'avoir une durée plus longue ou plus courte, mais, et surtout, il est même concevable de s'imaginer un monde dans lequel tous les êtres auraient une existence éphémère, un monde où rien ne persisterait, où rien n'aurait de durée, où tout serait emporté par le fleuve d'Héraclite. Certes, dans ce monde sans durée, une connaissance serait bien difficile à atteindre puisque la connaissance suppose une certaine identité temporelle du connu ; et si nous réussissions à nous élever à une connaissance de ce monde, la première qui nous serait accessible serait sans doute cette perpétuelle non-identité de ce monde, seule chose qui persisterait. Et si nous y parvenions, c'est que, pensent certains, nous, en tant que sujets connaissant, sommes identiques d'un moment à l'autre de notre recherche de la vérité. En un mot, selon cette perspective, la connaissance suppose aussi l'identité d'un sujet connaissant. Cependant comme cela n'est pas une certitude, il devient dès lors nécessaire de reprendre les interrogations précédemment posées à l'égard des objets sensibles et de questionner cette fois un nouveau type d'objet bien particulier, soit l'esprit humain. À quel type d'être appartient-il ? Quelles sont ses caractéristiques essentielles et contingentes ? Comment demeure-t-il le même être, s'il est vrai qu'il subsiste, au cours du passage du temps et des changements qualitatifs ?

Tout cela n'a rien d'étranger pour le philosophe spécialiste de l'ontologie. C'est que les recherches ontologiques sont généralement orientées par un souci de répondre adéquatement et en toute cohérence aux quatre principales interrogations suivantes :

- 1 – Quels types d'être existe-t-il ?
- 2 – Que sont plus précisément ces êtres ?
- 3 – Le réel étant habituellement compris comme étant l'unité au sein de laquelle coexistent ces êtres, quelle(s) relation(s) ces divers existants entretiennent-ils entre eux ?
- 4 – Sur quelle base ces existants conservent-ils leur identité au cours du temps ?

Si nous questionnons, à partir de ces quatre interrogations, l'ensemble de l'œuvre philosophique de Descartes, il est bien aisé de répondre à la première de ces interrogations en affirmant qu'il existe trois types d'existants, le premier, contrairement aux deux autres, étant, par ailleurs, incréé et infini : la substance divine, la substance étendue et la substance pensante. Pour ce qui est de la troisième interrogation concernant les relations qui unissent les diverses substances dans l'ontologie cartésienne, quoiqu'elle pose des problèmes philosophiques aussi importants qu'intéressants - notamment en ce qui touche le traitement cartésien de la relation entre la *res cogitans* et la *res extensa* -, il serait assez facile, étant donné l'étendue des études sur le sujet, d'expliquer, à l'aide d'extraits des *Méditations Métaphysiques* et des *Principes de Philosophie*, comment Descartes décrit et démontre les liens unissant les substances, et d'examiner les problèmes que posent les solutions cartésiennes à ce sujet. Cependant, la tâche se trouve de beaucoup alourdie si nous désirons répondre avec justesse et exactitude à la question de savoir ce que Descartes entend par le terme « substance ». Ainsi, comme nous le verrons, bien que bon nombre de commentateurs de Descartes ne semblent pas y voir l'ombre d'une difficulté, la deuxième interrogation, celle exigeant du

philosophe qu'il précise davantage la nature ontologique des choses auxquelles il attribue l'existence, invite à une analyse approfondie de l'ontologie cartésienne et de la notion de la substance dont les résultats ne sont certainement pas sans impliquer d'importantes conséquences philosophiques. En effet, il se pourrait bien qu'une fois saisie la signification que Descartes donne au terme « substance », nous soyons mieux en mesure de comprendre comment le père de la modernité, assurant le tout premier fondement de son entreprise fondationnaliste, prouve l'existence du premier être qu'il rencontre une fois épuisées les sources du doute méthodique, celle du sujet pensant. Il est donc fort probable qu'en l'absence d'une compréhension adéquate du concept cartésien de la substance, les interrogations suivantes demeureront sans réponses : qu'est-ce donc qu'une substance pensante ? Qu'est-ce qu'une substance étendue ? Mais encore, l'étude de la conception cartésienne de la substance nous permettra de mieux saisir quels sont les problèmes ontologiques que Descartes tenait à résoudre par le moyen de cette notion conceptuelle. Descartes avait-il pour but de démontrer comment un être demeure identique bien qu'il soit affecté de certaines altérations qualitatives ? Ses œuvres tentent-elles d'apporter quelque solution au problème de la subsistance de la substance à travers le temps ? Et si Descartes nous fournit quelques arguments pour démontrer la subsistance des substances, comment s'y prend-il ? Et ces justifications argumentatives sont-elles convaincantes ? Répondre à ces questions fondamentales sur le cartésianisme constitue l'objectif premier de ce travail de recherche.

Nous verrons au cours de l'analyse que ces questions au sujet de la conception particulière des substances cartésiennes et de leur subsistance à travers le cours du temps trouveront leur réponse lorsque nous examinerons les œuvres métaphysiques les plus

tardives du rationaliste français. Effectivement, la première œuvre que nous étudierons, en l'occurrence le *Discours de la Méthode* - publié en français sous le couvert de l'anonymat durant l'année 1637 – fait une seule allusion à la notion de la substance sans qu'elle ne prenne la peine de spécifier plus précisément ce que cette notion désigne, ce qui, par ailleurs, est fort surprenant pour un ouvrage de vulgarisation. Il faudra donc attendre l'étude des *Méditations Métaphysiques* – œuvre majeure publiée en latin en 1641¹ - ainsi que celle des réponses aux objections qui leur sont adressées par les plus savants de l'époque pour avoir une idée un peu plus claire - mais non sans laisser subsister quelques interrogations - de cette notion ontologique. Enfin, nous terminerons notre étude de l'ontologie cartésienne par l'analyse de l'ouvrage le plus formel de Descartes, celui des *Principes de Philosophie* – ouvrage publié en 1644² – dans lequel nous découvrirons les quelques secrets que recelait jusqu'alors la pensée cartésienne au sujet de sa conception de la substance. Nous y verrons que si nous omettons de considérer avec attention certains paragraphes de cet ouvrage, il nous est possible d'attribuer à l'ontologie cartésienne un positionnement métaphysique qui n'est peut-être pas celui qu'entérinait son auteur. Enfin, ayant dès lors en main une conception beaucoup plus précise de sa notion de la substance, nous pourrons tenter d'appliquer une nouvelle grille d'interprétation à certains passages cruciaux des *Méditations* et du *Discours de la Méthode*, précisément ceux où Descartes avance quelques arguments en faveur de l'existence de la substance pensante. Ainsi, notre compréhension de sa célèbre formule « *je pense, donc je suis* » s'appuiera alors sur une hypothèse d'interprétation que nous soumettrons à une analyse critique en guise de conclusion à ce travail de recherche.

¹ L'édition française des *Méditations Métaphysiques* parut en 1647.

² L'édition française des *Principes de Philosophie* fut publiée en 1647.

Afin de parfaire l'entreprise d'élucidation du concept cartésien de la substance et de la question de la subsistance, nous avons cru bon, de nous mettre en quête en premier lieu d'une compréhension aussi précise que possible des différentes significations conférées au terme « substance » ; car, comme nous le verrons dans la première partie de ce travail, il existe bon nombre de différences théoriques entre les diverses conceptions de la substance que nous découvrons à l'étude de l'histoire de la philosophie, différences théoriques qu'il serait nécessaire de mettre en lumière avant même d'entreprendre l'examen de l'ontologie de Descartes. L'objectif de notre première partie intitulée : « Trois approches classiques pour une ontologie de la chose singulière », est donc de fournir une description des trois théories les plus communes concernant la nature ontologique des choses considérées individuellement et absolument.³ L'ouvrage qui nous servira de guide dans cette entreprise est celui de Michael Loux intitulé *Metaphysics. A Contemporary Introduction*⁴. Plus précisément, c'est dans le troisième chapitre de cet ouvrage que l'auteur présente trois approches pour caractériser ontologiquement les choses concrètes (ou « concrete particulars ») : la théorie des substrats, la théorie des faisceaux de propriétés et la théorie des substances aristotéliennes. Ce sont ces trois théories ontologiques de la chose qui nous serviront de modèles lorsque viendra le moment d'identifier, précisément dans notre deuxième partie, laquelle parmi celles-ci correspond le mieux au concept cartésien de « substance ». Tout ce travail sera donc destiné à donner la réponse la plus adéquate et la plus exhaustive possible aux questions suivantes : Descartes souscrivait-il à la théorie des substrats, à la théorie des faisceaux de propriétés ou à celle des substances aristotéliennes ? Adopterait-il plutôt une position mitoyenne entre deux de ces doctrines ? Enfin la conception cartésienne de la substance est-elle hors de tout doute raisonnable ? Pour le découvrir, il nous faudra débiter notre

³ Ainsi, pour cette première partie, nous n'élaborerons pas sur les diverses relations possibles entre les objets.

⁴ Loux, 1998, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*

recherche en examinant ces trois théories ontologiques concernant la nature des choses concrètes.

PREMIÈRE PARTIE :

Trois approches classiques pour une ontologie de la chose singulière

Avant de débiter l'exposition de ces trois théories concernant les choses singulières, nous prendrons note d'une différence conceptuelle majeure qui fera quelque peu diverger notre entreprise de celle de Loux. Si les finalités posées par Loux dans le troisième chapitre de son ouvrage *Metaphysics. A Contemporary Introduction*¹ semblent identiques à celles que poursuit cette première partie, il existe cependant une remarquable différence en ce qui concerne l'extension de nos concepts respectifs de « chose » ou de « concrete particulars ». Contrairement à nous, nulle part dans son chapitre l'auteur n'entend appliquer les diverses théories ontologiques qu'il expose à l'esprit humain. En effet, lorsque, en début de chapitre, il exemplifie ce à quoi peut faire référence son concept de « concrete particulars », Loux semble s'en tenir uniquement aux objets que nous livre l'expérience perceptive : « [...] concrete particulars are the sorts of things the non-philosopher thinks as "things" – individual persons, animals, plants and inanimated objects.² » Pour notre part, par l'usage du terme « chose », nous entendons signifier, de manière analogue à celle que Descartes employait le mot latin « *res* », essentiellement deux types d'êtres : les objets concrets que nous percevons par nos sens, et l'esprit humain.³ Bien que Loux restreigne l'extension de son concept de « concrete particulars » aux objets sensibles, nous ne croyons toutefois pas que

¹ Loux, 1998, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*

² Loux, 1998, p. 93.

³ Délimitant ainsi l'extension de notre concept central, nous réduirons du même coup l'étendue de nos analyses en écartant la tâche substantielle de rendre compte du statut ontologique des entités abstraites comme les idées, les concepts, les nombres, les figures géométriques, etc.

les théories ontologiques que nous allons examiner ne s'appliquent qu'à ce seul type d'être ; car il se pourrait bien que l'esprit humain, que nous le considérons dans une optique cartésienne ou non, puisse trouver, au moyen de ces différentes approches ontologiques, une caractérisation adéquate et satisfaisante. C'est pourquoi nous tenterons au cours de l'exposition de démontrer leur concordance. Mais, avant de présenter ces trois théories ontologiques, examinons d'abord le problème général qu'elles aspirent à résoudre.

Position du problème : la chose comme unité du multiple

Afin de déterminer de manière générale ce qu'est une chose, nous débuterons notre recherche en identifiant ce qui nous témoigne de leur existence en nous limitant d'abord aux objets sensibles⁴. Il est d'abord évident qu'une chose singulière et sensible, une pomme par exemple, manifeste sa présence par le biais d'au moins une qualité sensible ; en effet, il ne viendrait à l'esprit de personne d'affirmer qu'une chose sensible existe si cette chose n'a pas la moindre odeur, la moindre saveur, couleur, qualité tactile, etc. En appliquant avec soin nos facultés sensitives, non seulement pouvons-nous découvrir l'existence de cette chose, mais aussi accédons-nous, du moins en partie, à son être, discernant ainsi plusieurs qualités comme étant des composantes de la nature singulière et unique de cette pomme : sa surface livre au regard une certaine verdure qui tourne au rouge par endroit ; elle semble lisse, de forme sphérique et quelque peu froide au toucher ; lorsqu'on l'empoigne et qu'on tente de resserrer nos doigts contre l'intérieur de notre main, la résistance sentie nous indique une certaine rigidité comme qualité de cette pomme ; qu'on la croque et nous en retirerons cette

⁴ Nous examinerons ultérieurement le cas spécifique de l'esprit humain.

saveur particulière qui est caractéristique d'une authentique macintosh, etc. Ce témoignage sensoriel nous indique donc que la pomme apparaît comme étant pourvue d'une diversité de qualités sensibles. De manière abstraite, elle pourrait être pensée comme une unité qui comprend en elle une multiplicité de déterminations ou encore, comme une totalité composée de diverses parties⁵. C'est ici qu'émerge le problème ontologique : comment, en effet, ces diverses qualités peuvent-elle coexister en une seule chose concrète ? Comment une unité palpable peut-elle embrasser une multiplicité de déterminations ? Tel est le problème auquel nos trois approches ontologiques se devront de trouver une réponse adéquate et satisfaisante. Selon les analyses de Loux, la résolution de ce problème exige une double tâche : « Accordingly, to provide an ontological characterization of a concrete particular is to identify the kinds or sorts of things that function as the constituents of concrete particulars and to indicate the general form of relationship such things bear to each others in any concrete particular whose constituents they are ⁶ »

Avant d'accomplir la précédente tâche, soit celle d'identifier les divers types de composantes d'une chose et de décrire leur relation, il conviendrait d'écarter d'emblée l'orientation idéaliste pour une simple raison de compatibilité. En effet, les trois approches ontologiques présentées par Loux semblent plutôt, bien qu'il n'en fasse point mention, orientées dans une optique réaliste. Il n'y aura donc pas lieu de se questionner à savoir si l'unité de la multiplicité des qualités est obtenue par un acte de fonction synthétique analogue à l'aperception transcendantale kantienne ou encore, si, reprenant le dualisme entre l'être et l'apparaître, les choses caractérisées ontologiquement par les approches présentées

⁵ "Concrete particulars are taken to be wholes or complexes that have as their constituents ontologically less complex or simpler items [...]" Loux, 1998, p. 94.

⁶ Loux, 1998, p. 94.

par Loux sont des copies des choses conformes à un original existant en lui-même et par lui-même. Ainsi donc, nous partirons à la recherche de connaissances sur les choses sans élaborer sur la nature du sujet connaissant et sur ses processus gnoséologiques qui rendent possible l'appropriation du connaissable. Nous considérerons donc les descriptions ontologiques des choses comme s'il s'agissait de choses réelles et non idéelles, en commençant par la théorie des substrats.

Première approche ontologique : la théorie des substrats

À dessein de faciliter la compréhension de cette première approche métaphysique, nous entamerons son exposition par l'examen de la chose sensible pour ensuite considérer son application à l'esprit humain, suivant ainsi l'ordre naturel de la connaissance. Or, jusqu'ici, en ayant identifié plus haut les divers attributs appréhensibles par les sens que possède une chose sensible, il est manifeste que nous avons déjà accompli – du moins partiellement – la première des deux tâches que nous venons de poser, soit celle consistant à identifier les divers types d'êtres qui entrent en la composition de la chose qui nous tombe sous les sens. Le premier type de composante que l'on rencontre est donc celle de la qualité sensible. Cependant, selon les défenseurs de la théorie des substrats, ces attributs sont loin de suffire pour caractériser ontologiquement la nature des choses concrètes et singulières ; car, pensent-ils, ces attributs n'ont pas la qualité intrinsèque d'être liées ou unifiées afin qu'ils forment cette totalité que sont ces choses singulières. Ainsi, outre les attributs, un second type d'être sera nécessaire pour en former et en maintenir l'unité.

Considérons, reprenant notre exemple de tout à l'heure, deux attributs prédicables d'un même objet, soit la verdure et la froideur d'une même pomme. Si nous examinons avec attention ces qualités, et elles seules, rien ne nous indique qu'elles entretiennent une relation d'appartenance : la verdure n'a pas la qualité relationnelle d'être avec la froideur et symétriquement, la froideur ne possède pas l'attache qui la relierait avec la verdure. Si donc les multiples attributs ne peuvent d'eux seuls s'unifier pour former ces tous que nous nommons « choses », une seconde entité sera nécessaire à leur union. Cependant, cette seconde entité n'est pas du même type que les attributs précédemment identifiés. Mieux encore, elle n'est pas un attribut dont l'existence peut nous être dévoilée par l'usage de nos sens. Ce second type de composante serait donc davantage assimilable à une sorte d'entité métaphysique dont les objets de l'expérience ne manifestent point l'existence, quoiqu'ils l'exigent, une entité qui jouerait une fonction précise dans la mise en forme de la chose comme unité d'une multitude de déterminations : cette entité est celle que nous nommons « substrat ». En somme, la théorie des substrats stipule que : « among the constituents of any concrete particular there is a quite different sort of thing – something that is not an attribute, but functions as the literal bearer, possessor, or subject of the attributes associated with the concrete particular. ⁷ »

Jusqu'ici, nous avons évité de faire usage du terme « propriété » en raison de son caractère équivoque. Cependant, pour ce qui est de l'approche ontologique que nous examinons présentement, il ne serait pas inutile ni même gênant pour notre entreprise d'employer ce terme pour désigner les divers attributs d'une chose. Car, en effet, si les défenseurs de la théorie des substrats affirment que les qualités d'une chose sont tenues

⁷ Loux, 1998, p. 95.

ensemble par l'intermédiaire d'un substrat aussi appelé support, « bearer » ou « possessor », il devient alors justifié de s'exprimer métaphoriquement en présentant les choses singulières comme étant composées d'un propriétaire, le substrat, et de ses propriétés, les attributs. D'ailleurs, un examen rapide de nos expressions langagières nous livre quantité d'exemples à travers lesquels nous semblons désigner le rapport des objets avec leurs qualités par l'image de la possession. N'affirmons-nous pas que la pomme *a* une forme sphérique, qu'elle *a* une dureté ou une mollesse caractéristique, que *sa* rougeur invite à la croquer et que *son* poids détermine son prix à l'achat, usant ainsi du verbe « avoir » et des adjectifs possessifs pour déterminer la relation entre la chose et ses attributs ? Quoi qu'il en soit de la validité objective de ces expressions métaphoriques, il est cependant nécessaire de préciser une différence majeure qui sépare la théorie des substrats de nos manières quotidiennes de nous exprimer au sujet des choses. Si, en effet, nos expressions langagières posent la rougeur de la pomme comme étant la propriété de la pomme, les tenants de la théorie des substrats, de leur côté, n'y voient cependant pas le même propriétaire : ce n'est pas la chose concrète et singulière qui possède ses attributs sensibles, rectifieraient-ils, mais c'est plutôt le substrat qui est leur unique propriétaire. Donc, ce qui possède la rougeur et la dureté n'est pas le composé de ses divers attributs mais bien quelque chose qui n'est ni rouge, ni dur et qui possède donc une identité indépendante de ses attributs. En un mot, le propriétaire n'est pas identique à l'une de ses multiples propriétés ni même à l'ensemble de ses propriétés.

Nous venons de voir que le substrat d'une chose n'est aucunement identifiable aux qualités perceptibles qu'elle possède actuellement. Mais alors, pourrait-il être identifié aux qualités que la chose *pourrait* potentiellement posséder ? Si une pomme n'a pas encore atteint sa pleine maturité et qu'elle ne possède donc que potentiellement sa rougeur, par exemple,

pourrait-on alors supposer que le substrat *est* cette rougeur et qu'ainsi, en temps venu, elle s'actualisera en émergeant de son être ? De toute évidence, le substrat n'est pas non plus identique aux qualités potentielles d'une chose ; car lorsqu'elles viendront à être, le rôle du substrat sera de nouer cette nouvelle qualité avec les autres. Ainsi, ce mystérieux support ontologique n'est rien de perceptible, ni actuellement ni potentiellement car il n'est pas une qualité : il ne fait que les porter, comme Atlas porte la terre sur ses épaules. Qu'est-ce à dire donc sinon que ce substrat est un *bare substratum*, c'est-à-dire un unique être exemplifiant ses qualités sans qu'il soit lui-même ses qualités ?⁸

Examinons maintenant la justification de l'unicité et de la simplicité du substrat pour chaque chose singulière. Qu'il y ait un et un seul substrat pour chaque chose singulière, cela n'a pas lieu d'être considéré comme une position ontologique arbitraire si l'on tient compte du problème ontologique qu'elle aspire à résoudre. Afin de le démontrer, nous pourrions envisager l'hypothèse voulant que chaque attribut d'une chose possède son propre support ou encore, que certains attributs d'une chose - mais pas tous - reposent sur un socle ontologique commun. Mais à supposer que les choses soient telles, nous n'aurions point réglé le problème initial de l'unité de ces divers attributs ; car, nous serions ainsi contraints de poser un troisième type de composantes, un autre substrat qui, lui, servirait d'entité unificatrice pour tous ces autres substrats. Or, ce recours à une troisième entité ontologique n'est pas nécessaire si nous posons plutôt un unique substrat comme support pour toutes les qualités perceptibles d'une chose. Dans le même ordre d'idée, l'attribution de la simplicité au

⁸ Ajoutons que cette théorie des substrats demeure toutefois inconsistante avec elle-même en ce qui regarde ce *bare substratum* comme le soulignent remarquablement Hoffman et Rosenkrantz dans leur ouvrage *Substance, its Nature and Existence*. "The substratum theory is self-contradictory because the substratum theorist himself must attribute various properties to the substratum. Among these are the property of being such that properties can subsist and inhere in it, the property of being concrete, the property of being a substance and (absurdly) the property of lacking all properties !", p. 18.

substrat⁹ vaut exactement pour la même raison. Imaginons qu'il soit composé et que nous puissions le scinder en ses parties constituantes : il nous faudrait alors recourir à un troisième substrat pour en former l'unité, ce que nous pouvons éviter si nous lui conférons la simplicité. Ainsi, en posant un seul support ontologique plutôt qu'une multitude pour chaque chose singulière et en décrivant cet être comme étant simple, nous satisfaisons les conditions imposées par le principe d'économie ontologique.

Toutefois, les avantages de la théorie des substrats ne se limitent pas à sa capacité à rendre compte de l'unité des qualités qu'une chose possède. D'après ses tenants, elle serait également en mesure d'expliquer l'identité temporelle d'une même chose alors même que quelques-uns de ses attributs ont péri, que de nouveaux attributs sont apparus ou encore, que certains se sont modifiés à travers le temps. Si, en effet, de l'eau froide se met à bouillir, personne n'affirmera qu'une telle modification thermique implique l'anéantissement de l'être initial et le surgissement d'un second être et qu'ainsi l'eau froide n'est plus la même eau lorsqu'elle atteint son ébullition. À tout le moins, il serait plutôt contre-intuitif de penser qu'il en est ainsi. Si donc une *même* chose peut revêtir différents attributs au cours de son existence et si elle peut être identifiée comme telle, c'est qu'elle doit pouvoir conserver et maintenir identique un quelconque être qui la compose. Qu'est-ce alors qui subsiste ? De toute évidence, ce ne peut être les multiples attributs de la chose car ils peuvent tous aussi bien naître, périr ou se modifier. Mais le substrat de la chose, pour sa part, ne saurait être sujet au changement puisqu'il n'est pas une qualité. Serait-il toutefois sujet à la naissance et à la corruption ? Le problème semble épineux. Examinons cela.

⁹ Voilà poindre de nouveau l'inconsistance signalée dans la note précédente.

D'abord, il est certain que si nous apercevons une quelconque qualité, une rugosité par exemple, nous savons immédiatement que cette rugosité se prédique d'un substrat qui exemplifie cette qualité et nous savons tout aussi bien que, tant et aussi longtemps que cette qualité demeure ou qu'une quelconque qualité de la même chose se manifeste à notre sensibilité, le substrat médiatement saisi en un premier temps et « aperçu » de nouveau en un second temps demeure identique et qu'il n'a donc pas péri. S'il venait à périr, il en serait de même pour toutes les qualités qu'il exemplifie ; et s'il surgissait en se tirant hors du non-être, nous savons qu'aucune des qualités qu'il porterait une fois existant ne pourrait être perçue antérieurement à son surgissement, ce que nous pouvons mieux comprendre si nous précisons davantage le rapport de dépendance qui unit les attributs et leur substrat. Les théoriciens de la théorie des substrats soutiennent que pour toutes qualités ou groupes de qualités attribuables à une même chose, il existe un substrat ayant pour fonction de porter et de conjoindre celles-ci ; inversement, il n'existerait aucune qualité sans un tel substrat. Dans une telle optique ontologique, l'existence des qualités demeure donc dépendante de celle du substrat. Ainsi, si quelques qualités d'une même chose se trouvent sous le regard en différents moments du temps, puisque donc ces qualités requièrent et dépendent de l'existence d'un substrat, leur substrat n'a donc pu ni naître ni périr et est donc demeuré identique d'un moment à l'autre lors de nos observations empiriques.

Si nous savons que l'existence des qualités d'une chose est dépendante de celle de leur substrat, nous devons également connaître quel type de rapport de dépendance unit ces êtres. Ce rapport est-il symétrique ou asymétrique ? En d'autres mots, si une même chose venait à perdre toutes ses qualités, chacune d'elles sombrant dans le non-être, en serait-il de même pour le substrat ? À cette question, répondre par l'affirmative ou par la négative serait

et demeurerait purement conjectural étant donné qu'aucune expérience empirique ne pourrait dès lors témoigner de l'existence ou de la non-existence de ce substrat. Il est donc tout aussi envisageable de nier que de prétendre qu'il existe actuellement des substrats dépourvus de toutes qualités, telle une cire vierge qui n'a pas encore reçu l'empreinte du sceau qui lui prête forme, et que, potentiellement, en un avenir indéterminé, ce support métaphysique puisse recevoir quelques qualités. Ainsi, si nous savons que le rapport qui unit substrat et qualités est celui de la dépendance, nous nous trouvons toutefois dans l'impossibilité de préciser s'il s'agit d'un rapport symétrique ou asymétrique.

Il demeure toutefois qu'au terme de cette analyse, notre mystérieux substrat correspond exactement à ce que nous cherchions, soit un être dont l'existence demeure numériquement et qualitativement identique à travers différents moments du temps, un être qui permet de rendre compte de la subsistance de la chose en dépit de ses diverses modifications qualitatives.

Jusqu'ici, nous avons présenté cette théorie des substrats sans référer à un seul de ses défenseurs. Assurément, cela n'implique pas qu'elle n'en ait trouvé aucun au cours l'histoire. En effet, selon Loux¹⁰, il semblerait que cette idée d'un support métaphysique fut défendue par bon nombre de philosophes et qu'elle ait même traversé plusieurs époques, prenant ainsi naissance dans l'Antiquité grecque et ayant subsisté jusqu'à l'ère contemporaine. À titre d'exemple, l'auteur identifie deux philosophes anglais de la période moderne et contemporaine qui ont endossé cette théorie : John Locke, Bertrand Russell¹¹. Ajoutons que,

¹⁰ Loux, 1998, p. 98.

¹¹ La situation de Russell est cependant particulière, selon Loux, car il semblerait qu'il ait abandonné au cours de sa carrière cette idée du substrat qui, par ailleurs, est plus ou moins compatible avec l'approche empirique

bien qu'il n'en fasse pas mention, il se pourrait également que la père de la modernité, René Descartes, soutienne que l'esprit et les corps étendus soient possesseurs de tels substrats. Cependant, le moment n'est pas encore venu d'en faire la démonstration. Nous reportons donc cette tâche à notre deuxième partie.

Pour conclure notre examen de la théorie ontologique des substrats, nous allons, conformément aux desseins précisés dans l'introduction de cette première partie, tenter de démontrer que cette théorie des substrats n'est pas seulement applicable aux objets qui tombent sous le regard, mais qu'elle peut également servir à caractériser ontologiquement un second type d'entité impalpable, soit celui de l'esprit humain. Pour ce faire, la première tâche serait de répondre adéquatement à la question de savoir quels sont les attributs de l'âme. Manifestement, ce ne sont point des attributs perçus et encore moins perceptibles, mais il serait plus juste d'affirmer que ce sont des attributs conçus ou concevables. À titre d'exemple, nous pouvons certes imaginer Socrate discutant avec Alcibiade, mais lorsque nous nous appliquons à les représenter ainsi, nous ne les percevons pas. De la même manière, nous pouvons nous représenter mentalement un triangle isocèle, mais cette représentation n'est pas perçue : elle est conçue. Ainsi donc, nos diverses représentations mentales, comme une perception singulière d'une pomme, une représentation de Socrate ou celle d'un triangle, pourraient jouer le rôle des attributs de l'âme. Mais qu'en est-il de cette âme qui les conçoit ?

Assurément, cette âme n'est pas assimilable à une représentation, quoique cela n'implique pas qu'elle ne soit pas représentable ; car, en effet, nous pourrions la concevoir

dont il se réclame : « Although Russell held to the substratum theory early in his career, he became increasingly suspicious of an empirically inaccessible subject of attributes [...] » Loux, 1998, p. 99.

comme l'analogie du substrat ontologique des choses sensibles. À la différence des choses sensibles, le rapport existant entre les attributs, que sont ici les représentations mentales, et le substrat, qu'est l'âme, ne serait pas celui de la prédication mais celui de l'émanation. Prise en ce sens, toutes ces représentations successives qui nous traversent l'esprit émaneraient d'un seul être qui, de son côté jouerait le rôle d'en constituer l'unité. Afin de faire mieux saisir cette conception particulière de l'esprit, considérons l'exemple suivant. En un premier moment du temps T, je pense que A est égal à B ; en un temps T', je pense que B est identique à C ; j'en conclus alors, en un troisième temps T'', suivant la règle de la transitivité de l'identité, que A est donc identique à C. J'ai donc eu, au cours de ce raisonnement, trois représentations mentales successives. La question est alors la suivante : existait-il *un seul être* qui concevait à tour de rôle ces trois représentations, ou existait-il pour chacune d'elles *trois êtres distincts* qui, tout comme leurs représentations, sont retombés dans le non-être d'où ils étaient tirés¹² ? En outre, nous pourrions poser la question suivante relative aux conditions indispensables à la mise en forme d'un tel raisonnement : qu'est-ce qui rend possible une telle opération mentale nécessitant l'union de trois représentations distinctes et successives ? Il va de soi que, dans la perspective offerte par les théoriciens des substrats, toutes ces représentations successives furent représentées par un seul être et qu'ainsi, ce dernier subsistait d'une pensée à l'autre, de la même manière que le substrat d'un homme ignorant demeure le même lorsqu'il atteint la connaissance. Plusieurs seraient également tentés de justifier la pertinence d'une telle position ontologique en faisant valoir l'idée selon laquelle une activité intellectuelle aussi simple que celle consistant à reconnaître l'identité d'une chose en deux moments distincts du temps n'est possible que dans la mesure où les différentes représentations mentales de cette chose sont unifiées, non pas par le biais d'une fonction

¹² Nous pourrions aussi proposer l'idée selon laquelle aucun être ne représente ces pensées et qu'il n'existe donc que des pensées. Nous examinerons cette possibilité au cours de la présentation de la théorie des « bundles ».

synthétique analogue à celle qui est présentée et défendue par le criticisme kantien, mais bien par un seul être qui les intuitionne, les produit, et qui demeure donc identique d'un moment à l'autre du temps. Nous avons donc là une conception de l'esprit tout à fait compatible avec la théorie des substrats : d'abord, cet esprit a des propriétés qui sont les pensées ; ensuite ces pensées changent au cours du temps, car nous ne saurions concevoir éternellement la même idée ; enfin, toutes ces pensées sont représentées par un seul être numériquement et qualitativement identique à travers le temps, ce que plusieurs tenteront de justifier en stipulant qu'aucun raisonnement ne serait possible sans ce substrat spirituel.

Il semblerait, par ailleurs, comme Loux le fait remarquer¹³ – et, à notre avis, à juste titre si nous écartons toutefois quelques détails présentés dans l'analyse précédente – que l'immatérialisme de Berkeley endosse cette théorie particulière de l'esprit. En effet, si nous jetons un œil sur l'ouvrage de ce philosophe anglais intitulé *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, nous retrouvons ici et là quelques citations qui nous permettent de croire que, bien que l'auteur nie farouchement l'existence d'un substrat ontologique pour les choses sensibles et que leur *esse* se trouve réduit à un *percipi*, le cas semble bien différent lorsqu'il traite de l'esprit humain :

« [...] besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is something like which knows or perceives them and exercises diverse operations, as willing, imagining, remembering about them. This perceiving, active being is what I call *mind, spirit, soul* or *myself*. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist¹⁴ or, which is the same thing, whereby they are perceived – for the existence of an idea consists in being perceived. ¹⁵»

¹³ “[...]while he endorsed a substratum theory of the mind, Berkeley insisted that physical objects are mere collections of sensible qualities.” Loux, 1998, p. 99.

¹⁴ C'est nous qui soulignons.

¹⁵ Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, p. 24.

Afin de préciser davantage ses positions ontologiques concernant l'esprit et les choses sensibles, l'auteur tire au paragraphe 7 la conclusion suivante : « [...] From what has been said there is not any other substance than Spirit, or that which perceives. ¹⁶» Cependant ce refus d'accorder l'existence d'une substance matérielle aux choses qui tombent sous nos sens nécessite plus amples précisions, notamment celles concernant la signification qu'il confère au mot « substance ». Or, en examinant le paragraphe 37 du même ouvrage, nous sommes en mesure de certifier que l'auteur entend, en usant du terme « substance », le sens philosophique que nous avons donné au mot « substrat » :

« It will be urged that thus much at least is true, to wit, that we take away all corporeal substances. To this my answer is that if the word *substance* be taken in the vulgar sense – for a combination of sensible qualities, such as extension, solidity, weight, and the like – this we cannot be accused of taking away ; but *if it be taken in a philosophic sense – for the support of accidents or qualities*¹⁷ without the mind – then indeed I acknowledge that we take it away, if one may be said to take away that which never had any existence, not even in the imagination. ¹⁸»

En examinant sommairement la conception berkeleyenne de l'esprit, nous avons pu remarquer que son immatérialisme défend une théorie diamétralement opposée à celle du substrat concernant les objets sensibles et qui, pour cette raison, n'est pas sans susciter notre interrogation. Que peuvent bien être les choses singulières si elles ne possèdent point de substrat ? Comment les diverses qualités rencontrées en elles peuvent-elles s'unifier pour former ces entités ? Ces choses, ontologiquement conçues sans substrat, pourront-elles persister en dépit des altérations qualitatives qu'elles subiront durant leur existence ? Et qu'est-ce qui peut bien justifier ce refus d'accorder un statut ontologique au substrat ? Mais

¹⁶ *Ibid* p. 26.

¹⁷ C'est nous qui soulignons.

¹⁸ *Ibid*. p. 40.

encore, après avoir présenté la thèse ontologique des substrats et son antithèse que nous allons examiner, sentirons-nous la nécessité, suivant la démarche dialectique, de dépasser ces oppositions en une synthèse qui sache tirer profit des avantages de ces deux positions ontologiques ? C'est ce que nous découvrirons mieux en examinant de plus près la théorie des *bundles*.

Deuxième approche ontologique : la théorie des faisceaux de propriétés

Au cours de l'histoire de la philosophie, nombreux ont été les débats théoriques menés sur la question litigieuse de savoir s'il est nécessaire et légitime d'accorder un statut et un traitement ontologique aux entités qui ne peuvent devenir l'objet d'une appréhension sensible ou introspective. Devrait-on, pour reprendre la formule kantienne, *s'élever au-dessus de ce que nous enseigne l'expérience* à dessein de résoudre quelques problèmes théoriques ? Ou, ne devrions-nous pas éviter de telles prises de position purement métaphysiques et attribuer l'existence uniquement à ce qui peut être découvert par une observation empirique ou par un examen introspectif ? Or, le débat métaphysique mené par les défenseurs de la théorie des substrats et ceux de la théorie des *bundles* représente justement un épisode de ce problème général. De toute évidence, la position métaphysique présentée par la théorie des substrats n'est pas sans faire naître un certain scepticisme chez certains philosophes soucieux de trouver dans leurs expériences l'ultime source de légitimité de leurs assertions philosophiques. Parmi eux, l'empiriste anglais David Hume, dans le premier volume de son *Treatise of Human Nature*¹⁹, jette un regard critique sur cette position métaphysique en spécifiant, en un premier temps, quelles sont les origines de nos idées et, en un deuxième

¹⁹ Hume, David, 1964, *Treatise Concerning Human Nature*.

temps, en tentant d'identifier la provenance de cette idée du substrat. Or, selon Hume²⁰, nos idées proviennent de deux sources : soit elles sont issues des impressions que produisent en nos esprits nos diverses sensations (*impressions of sensation*), soit elles tirent leur existence des impressions produites par une réflexion sur ces sensations (*impressions of reflection*). Telles seront donc les deux sources qui conféreront une réalité aux idées. Dans la suite du traité, l'auteur s'interroge, dans la section quatre de cette première partie, à dessein de connaître l'origine de cette idée du substrat, idée qu'il désigne par le terme « substance » : « I wou'd fain ask those philosophers, who found so much of their reasonings on the distinction of substance and accident, and imagine we have clear ideas of each, whether the idea of *substance* be deriv'd from the impressions of sensation or of reflection ? ²¹ ». Or, d'après les conditions précédemment identifiées, il est clair que ni l'une ni l'autre des sources de nos idées peuvent produire celle du substrat métaphysique. En effet, puisque le substrat d'une chose sensible ou d'un être spirituel n'est aucunement identifiable aux attributs qu'il exemplifie, que seuls ces attributs peuvent être l'objet d'une expérience sensorielle ou introspective, il est évident que cette idée du substrat ne peut être engendrée par les *impressions of sensation*. Serait-elle alors obtenue à la suite d'un processus de réflexion sur ces impressions ? « But the impressions of reflection resolve themselves into our passions and emotions ; none of which can possibly represent a substance. ²² » Si donc le substrat lui-même n'est jamais et ne peut être l'objet d'une intuition, et comme il est vain de prouver l'existence d'un *bare substratum* par la voie de la perception ou de l'introspection, il s'avère douteux, si l'on adopte la perspective empiriste, que les choses singulières soient composées d'une telle entité métaphysique. Ne serait-il pas alors préférable de fournir une description ontologique de la chose singulière qui

²⁰ Cette distinction se trouve dans la section II de la partie I intitulée « Division of the Subject » du *Treatise Concerning Human Nature*, pp. 316-317.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² Hume, *Treatise Concerning Human Nature*, p. 324.

fasse fi de cet être métaphysique dissimulé derrière ses qualités, de présenter une approche qui ne se limite qu'à ce que l'expérience nous témoigne ? Telle est la voie empruntée par les défenseurs de la théorie des faisceaux de propriétés. Suivons-la.

Si, dans l'optique empiriste, l'expérience s'avère être l'instrument par excellence pour guider notre recherche ontologique, il nous est à prime abord nécessaire de préciser l'étendue de l'enseignement que nous livre la sensibilité à propos des choses sensibles. Or, nous avons vu que l'expérience sensitive nous fournit simultanément ou successivement une multiplicité de sensations : verdure, froideur, sphéricité, dureté, etc. Mais, est-ce là tout ce qu'elle nous enseigne ? Ne nous livrerait-elle pas également l'*être* par lequel ces multiples qualités parviennent à s'unifier ? De toute évidence, nous répondrait un empiriste, elle ne saurait nous en faire le témoignage, si l'on entend par cette expression d'*être* quelque chose d'unique et de métaphysique qui servirait de « colle ontologique »²³. Cependant, le problème principal de l'unité de ces qualités n'est cependant pas éludé en raison des principes méthodologiques qui dirigent l'entreprise ontologique des empiristes ; car, si nous examinons attentivement ce que nous enseigne l'activité des sens, nous nous apercevons que celle-ci nous indique également qu'*une pluralité de relations* unissent ces qualités : pendant que je tâte de la main la surface de la pomme, que j'en aperçois une légère rugosité, mon regard m'indique que l'objet investi par ma main est vert. La simultanéité de ces perceptions distinctes me signale alors qu'une relation de com-présence, de co-location, ou de co-actualité unissent ces qualités. Et, si je percevais d'abord, en un temps T, la verdure de la pomme, et si, fermant les yeux pour ainsi laisser disparaître cette qualité visible, je percevais ensuite, en un temps T', les qualités gustatives de la pomme, l'expérience m'enseignerait que ces qualités, saveur et verdure, bien

²³ Cette expression est celle de Loux , 1998, p. 99.

qu'elles se soient manifestées successivement, sont tout aussi combinées ou conjointes en un seul être. Ainsi, comme ce sont ces diverses relations de « comprésence », de « coactualité », de « colocation », de « combinaison » ou de « consubstantiation » qui unissent les qualités sensibles d'une chose et que ces relations se manifestent à la sensibilité, les empiristes en induisent que l'expérience sensorielle, et elle seule, nous livre les matériaux nécessaires et suffisants pour caractériser ontologiquement les choses palpables. En somme, dans une telle optique, les objets concrets qui se présentent sous le regard ne sont ni plus ni moins qu'un groupe d'attributs²⁴, qu'un faisceau de propriétés - de là l'appellation anglaise *bundle* ou *cluster*. Mieux encore, ils se réduisent à la totalité des attributs qui les composent et cette totalité prend forme au moyen des relations explicitées plus haut. Ainsi pouvons-nous retirer le substrat métaphysique de notre description ontologique des choses sensibles et singulières sans pour autant les faire éclater en une pluralité de qualités sans attaches.

Cette mise à l'écart du substrat métaphysique n'est cependant pas uniquement propre à la manière particulière dont la théorie des faisceaux de propriétés entend traiter des objets sensibles, car, en toute cohérence, la caractérisation ontologique qu'elle réserve à l'esprit humain n'est guère différente. Cette continuité ontologique, opposée à l'orientation discontinuiste de Berkeley, semble d'ailleurs manifeste dans l'oeuvre de Hume, plus précisément dans son ouvrage *An Enquiry Concerning Human Understanding* puisqu'il y écrit :

« As our idea of any body, a peach, for instance, is only that of a particular taste, odor, size, consistency, etc., so our idea of any mind is only that of a particular perception without the

²⁴ "A concrete particular, we are told, is nothing more than a "bundle", a "cluster", a "collection", or a "congeries" of the empirically manifest attributes that common sense associates with it." Loux, 1998, p. 99. Hume présente une idée analogue dans la section IV réservée au cas de la substance : "The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination[...]" Hume, *Ibid.*, p. 324.

notion of anything we call substance, either simple or compound. ²⁵» Cependant, les problèmes qui surgissent lors de l'application de la théorie des faisceaux de propriétés à l'esprit humain semblent beaucoup plus complexes à résoudre qu'ils ne le furent pour les choses palpables et laissent parfois paraître d'inextricables difficultés. C'est pourquoi, sans tenter de leur apporter une solution adéquate, nous en exposerons quelques-unes. La principale difficulté provient du fait que les pensées, qui font, dans ce cas spécifique, office des qualités de l'esprit, ne sont, bien qu'elles puissent être reprises, maintenues et conçues plusieurs fois, que simplement passagères. Pourtant, que ces pensées se succèdent, se substituent à d'autres, qu'elles subissent cette modification radicale appelée « passéification », cela n'implique pas qu'elles n'aient aucun rapport entre elles. Si donc, pour les choses sensibles, les défenseurs de la théorie des substrats devaient rendre compte des liens qui unissent les diverses qualités, encore faut-il qu'ils démontrent comment les pensées successives sont liées afin qu'elles forment une compréhension de quelque chose. Que faut-il alors pour que l'esprit humain puisse produire et comprendre, par exemple, un syllogisme, si la conclusion s'en trouve déduite par une liaison préalable de la majeure et de la mineure ? Les théoriciens des faisceaux de propriétés ne se trouvent-ils pas dès lors dans l'impossibilité de rendre compte de l'unité indispensable à la formation d'un raisonnement dont les prémisses, conçues successivement, doivent être unifiées, si l'esprit n'a pas de substrat, ce socle commun qui à la fois produit et assure le lien entre ces diverses pensées ? Mais encore, un examen introspectif saura-t-il résoudre notre problème en repérant parmi ces pensées les diverses relations qui les unissent, comme l'activité des sens nous informait des relations entre les attributs d'une chose sensible ? Si l'enseignement de l'activité introspective

²⁵ Cette citation fut tirée de l'ouvrage de Hoffmann et Rosenkrantz, 1997, p. 26.

constitue en lui-même un problème de taille pour les théoriciens des *bundles*, la suite nous apprendra que cet écueil en cache bien d'autres.

Réduisant les choses singulières aux attributs qu'elles exemplifient et aux diverses relations qui les rassemblent, cette prise de position ontologique, bien qu'elle paraisse *prima facie* conforme à certaines de nos intuitions pré-théoriques, implique malheureusement quelques conséquences plutôt contre-intuitives. D'abord, il est manifeste que cette théorie des *bundles* ne réussit pas à rendre compte de l'identité d'une chose qui a subi un changement qualitatif. Afin d'illustrer brièvement ce problème, reprenons notre exemple de la pomme et imaginons que nous décidions d'en prendre une croquée, déformant du coup sa sphéricité. Intuitivement, nous serions portés à croire que la même pomme a subi cette altération et qu'ainsi, la pomme encore bien ronde et la pomme dès lors croquée sont une seule et même chose bien qu'exemplifiant différentes qualités formelles. Cependant, dans la perspective ontologique mise de l'avant par les théoriciens des *bundles*, cette intuition devient incompatible avec ce que nous enseigne leur théorie. En effet, si l'être d'une chose singulière se réduit à l'ensemble des attributs qu'elle manifeste, tout changement qualitatif implique un changement d'être. Si donc une chose sensible – appelons-la X – perd un de ses attributs désigné par la lettre « A », l'anéantissement de cette qualité A coïncide, non seulement avec l'anéantissement de la chose X elle-même, mais aussi avec le surgissement d'une autre chose conservant les mêmes qualités que la chose X à l'exception de la qualité A, ce qui est manifestement contre-intuitif.

Malheureusement, le même problème refait surface lorsque l'on teste les limites de la théorie des faisceaux de propriétés appliquée au cas de l'esprit humain. Mais cette fois, la

situation est plus désastreuse encore, car, comme nous le notions plus haut, nos pensées ne cessent d'être anéanties, nos croyances de se substituer à d'autres croyances et nos perceptions instantanées de laisser place à d'autres perceptions évanescences. Pourtant, bien que ces qualités de l'esprit soient emportées par les eaux du fleuve d'Héraclite, nous pensons d'ordinaire que le *même* individu a ces multiples pensées. Si, par exemple, je conçois le syllogisme : tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel, et que je me demande par la suite quel est l'être qui a conçu d'abord la majeure et, ensuite la mineure, je répondrai que c'est moi, que j'ai accompli la liaison des propositions indispensables à la déduction de la conclusion. Mais, dans la perspective ontologique préconisée par les empiristes, cette identité du moi fait problème puisque nous avons vu que la permanence des qualités est la condition essentielle pour qu'une chose demeure identique, condition qui, manifestement, ne peut être satisfaite dans le cas de l'esprit humain. Ainsi, il n'y a pas que les pensées qui sont soumises au règne du devenir mais, comme l'être n'est rien de plus que la somme de ses qualités, il en est de même pour l'esprit. Cependant, une solution demeurant toujours envisageable consiste à identifier un esprit humain particulier à la séquence de toutes ses pensées, un peu comme une pièce musicale peut être réduite à la somme des notes qui la composent. Mais cette solution n'est que purement métaphysique et jamais un individu, lorsqu'il se réfère à lui-même, ne désigne cette totalité abstraite embrassant cette série de pensées successives. En somme, il en ressort que l'identité personnelle constitue un problème substantiel pour les tenants de la théorie de faisceaux de propriétés.

D'autre part, comme le met en évidence Loux²⁶, cette théorie des *bundles* ne parvient pas à rendre compte de notre compréhension ordinaire des jugements descriptifs. Si, en effet, les choses singulières se réduisent aux propriétés qu'elles manifestent, il en découle aussitôt qu'un énoncé descriptif, ayant pour sujet une chose à laquelle on prédique une de ses qualités, serait une tautologie. Par exemple, si nous affirmons : « Cette pomme est verte. », dans la perspective offerte par les théoriciens des faisceaux de propriétés, le sujet « cette pomme » est identique à l'ensemble des attributs qui la composent. Si donc, le sujet contient en lui-même déjà la qualité d'être vert, l'attribution de cette qualité à ce sujet ne fait nullement progresser notre connaissance, et le jugement devient alors analytique puisque nous pouvons connaître sa valeur de vérité par la seule analyse des composantes intensionnelles du sujet. Or, manifestement, un tel énoncé descriptif devrait plutôt être synthétique si nous nous rapportons à notre manière ordinaire de comprendre de tels énoncés dont, par ailleurs, la véracité ou la fausseté dépend de la contingence des faits qu'ils décrivent.

Enfin, pour tirer une dernière conséquence néfaste des précédentes remarques, cette approche ontologique implique qu'aucune des qualités d'une chose ne lui appartient accidentellement. Ou, à l'inverse, si l'on préfère, tous les attributs des choses ne peuvent en être séparés et constituent donc des composantes nécessaires de ces choses. Or, cela est évidemment contre-intuitif puisque d'ordinaire nous pensons plutôt que certaines qualités des choses peuvent aussi bien être que ne pas être sans que la chose en soit affectée au point où sa nature s'en trouverait détruite. De toute évidence, si, par exemple, nous tranchions une pomme en deux demi-sphères, nous n'en aurions point modifié l'essence. Et il en irait de

²⁶ Loux, 1998, p. 101, partie intitulée « An objection to the bundle theory – subject-predicate discourse ».

même si, dans le but d'offrir au regard un lustre à la pelure de cette pomme, nous la frottons à maintes reprises contre un morceau de tissu. Ainsi, que nous la découpons en quelques parties, ou encore qu'elle soit lisse ou quelque peu rugueuse au toucher, miroitante ou non au regard, jamais l'essence même de la pomme ne s'en trouve compromise ; car là ne sont pas les attributs qui font de cet objet une pomme plutôt qu'autre chose. De cela, il s'ensuit qu'une théorie ontologique adéquate doit nous permettre de distinguer les qualités nécessaires d'une chose singulière de ses qualités contingentes de manière à ce que la chose ne puisse être sans ses attributs nécessaires alors que son existence ne s'en trouverait nullement compromise si ses qualités contingentes n'étaient point. Or, nous venons de voir que la théorie des faisceaux de propriétés, en affirmant que la chose est identique à ses qualités et que toutes ses qualités entrent nécessairement en sa composition et forment sa nature, ne satisfait pas ce critère. La théorie opposée des substrats y parviendrait-elle ?

Il semblerait que la théorie des substrats, en raison de sa capacité à résoudre quelques difficultés précédemment signalées, possède quelques avantages sur la théorie des *bundles*. D'abord, nous avons vu que, par l'idée d'un support métaphysique qui serait l'ultime sujet de prédication des attributs, les défenseurs de la théorie des substrats étaient en mesure d'expliquer comment une chose singulière qui subit une modification qualitative au cours du temps demeure cependant la même²⁷, alors que les théoriciens des faisceaux de propriétés n'y parvenaient point. Aussi, si le problème de l'identité personnelle semblait inextricable dans la perspective offerte par les théoriciens des *bundles*, la situation semble – en apparence – moins

²⁷ Nous devrions cependant mettre un bémol sur cette affirmation car, comme le souligne Loux : « The substratum theorist no less than the bundle theorist contrues the attributes associated with an ordinary object as its constituents. Accordingly, if the bundle theorist is committed to denying that the concrete object emerging from a change is ever numerically identical with that entering the change, so, it would seems, is the substratum theorist. » Loux, 1998, p. 102.

problématique pour les défenseurs de la théorie des substrats. En effet, si le substrat des qualités mentales subsiste en dépit de la passéification de ses pensées, le problème de l'identité temporelle de l'être qui conçoit successivement ses pensées trouve dès lors une solution²⁸. Par la suite, nous avons vu que les défenseurs de la théorie des faisceaux de propriétés étaient également contraints d'admettre que tous les jugements descriptifs à propos des choses singulières, qu'ils soient vrais ou faux, sont analytiques. Encore ici, la théorie des substrats possède un avantage sur son adversaire en ce qu'elle permet de rendre compte du caractère synthétique des jugements descriptifs. En effet, nous pourrions faire valoir l'idée selon laquelle la seule possibilité de résoudre ce problème serait de postuler l'existence d'un substrat qui n'est nullement identifiable aux qualités qu'il porte et qu'ainsi, comme toute prédication a pour sujet ce substrat, tout jugement s'y rapportant nous fait progresser dans notre connaissance de la chose singulière dont il fait partie²⁹. Cependant, il s'avère malheureusement que les théoriciens des substrats sont alors contraints d'affirmer que tous les énoncés descriptifs ayant pour sujet les choses concrètes et singulières sont synthétiques. Cela signifie, en outre et surtout, que cette considération sémantique entraîne une prise de position ontologique - encore une fois contre-intuitive - voulant que toutes³⁰ les qualités prédicables du substrat entrent accidentellement en sa composition. Tout se passe alors comme si n'importe quelle qualité se greffait au noyau dur appelé substrat et que, de ce fortuit mélange, émergeaient les choses concrètes. Ainsi, si la qualité d'être cubique,

²⁸ Cette solution est cependant inadéquate parce que contre-intuitive : lorsque je pense à moi-même ou que je parle de moi à autrui, je ne réfère pas à ce substrat sans qualités.

²⁹ Ajoutons, que cette joute argumentative ne fait cependant pas triompher les théoriciens des substrats. Pour approfondir le sujet, nous pouvons consulter Loux, 1998, pp. 101-106, partie intitulée « An objection to the bundle theory – subject-predicate discourse ».

³⁰ En réalité, ce ne sont pas *toutes* les qualités qui lui sont contingentes ; car le caractère de l'unicité, par exemple, appartient en propre au substrat. C'est précisément ce que Loux met en évidence lorsqu'il examine le problème de la différence numérique des choses possédant les mêmes attributs : « Unfortunately, the attributes essential to any one substratum seem to be precisely those essential to any other. They are all essentially subjects for attributes, all essentially diversifiers, all essentially different from the number seven, all essentially colored if green, all essentially red or not. » Loux, 1998, pp. 116-117.

substituant la sphéricité, s'était conjointe aux autres qualités qui forment une pomme et greffée au noyau impalpable qu'est le substrat, il en aurait résulté ce fruit étrange semblable à une pomme mais dont la forme serait celle d'un cube. Or, bien que cela nous semble complètement absurde, c'est ce vers quoi nous entraîne la doctrine des substrats. Il en résulte alors que ni la théorie des substrats ni celle des faisceaux de propriétés ne parvient à fournir l'appareillage conceptuel nécessaire pour distinguer les qualités nécessaires des qualités contingentes d'une chose singulière.

Nous venons de voir qu'aucune des deux doctrines ontologiques exposées n'a su rendre compte avec justesse de nos intuitions pré-théoriques, qu'elles culminaient en bout de piste vers des implications contre-intuitives et qu'elle ne parvenaient donc pas à satisfaire les critères que nous lui avons imposés. Nous voilà donc dans une impasse. Est-ce alors possible de surmonter au moyen d'une troisième approche ontologique les difficultés précédemment rencontrées ? Ainsi, sommes-nous davantage instruits à la suite de cet examen ; car désormais, nous savons que le principal défi à relever, en plus de celui de rendre compte de l'identité d'un être affecté d'une altération qualitative, sera de permettre la distinction pour chaque chose singulière entre les qualités premières ou nécessaires et les qualités secondes ou contingentes. Or, d'après Loux, il existe bel et bien une telle approche ontologique destinée à résoudre cette aporie. Et c'est avec étonnement que nous constatons qu'elle fut élaborée très tôt dans l'histoire puisqu'il semblerait que son origine remonte à Aristote. Cette théorie du péripatéticien saura-t-elle mieux nous convaincre de sa conformité au réel que ne l'ont fait les théories précédemment examinées ? Nous laisserons le lecteur juger par lui-même après avoir examiné avec nous la théorie des substances aristotéliennes.

Troisième approche ontologique : la substance aristotélicienne

Si l'histoire de la philosophie a été profondément marquée par l'aristotélisme, l'impact qu'il eut sur celle-là ne saurait être réduit à l'influence qu'il exerça sur les époques qui lui succédèrent ; en effet, si l'on tient compte de la vaste étendue des ouvrages souvent controversés et incompatibles de ses commentateurs, on peut en déduire que le legs de l'aristotélisme consiste tout autant en un déchiffrement du sens de ses doctrines et des concepts qui les articulent. Ainsi, les positions métaphysiques élaborées par le maître du Lycée, ne faisant pas exception, posent de nombreux problèmes d'interprétation. C'est la raison pour laquelle la présentation qui suivra sera davantage une exposition des analyses de Loux sur la doctrine aristotélicienne des substances qu'une tentative de résolution des difficultés que posent la complexité et l'ambiguïté –peut-être simplement apparentes– des textes aristotéliciens en la matière. Cependant, avant même d'exposer l'interprétation qu'en fait Loux, nous signalerons cette possible et problématique affiliation de la doctrine aristotélicienne de la substance à la théorie des substrats.

Parmi les interrogations les plus fréquemment rencontrées à la lecture des commentaires sur l'ontologie aristotélicienne, celle qui concerne la possible souscription de son auteur à la doctrine des substrats en constitue certainement à la fois un des plus manifestes exemples et l'une des sources de désaccord entre les commentateurs³¹. Lorsque, par exemple, Woolhouse, dans l'introduction de son livre *Descartes, Spinoza, Leibniz*³², tente de retracer l'origine du concept de la substance qu'ont emprunté les philosophes modernes,

³¹ Dans son ouvrage *Substance and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas identifie parmi les commentateurs d'Aristote Suppes, Dancy, F. Lewis et curieusement, Loux comme étant ceux qui attribuent à Aristote un tel positionnement métaphysique. Voir l'annexe 2 intitulé « Against Bare Substrata », p. 222.

³² Woolhouse R-S, 1993, *Descartes, Spinoza, Leibniz : The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*.

c'est à la *Métaphysique* et aux *Catégories* qu'il fait référence, débutant sa présentation par une exposition d'une position ontologique qui n'est pas sans rappeler celle que nous avons précédemment faite des substrats : « One influential theme which came out of Aristotle (as at *Metaphysics* 1017b14 and *Categories* 2a11) is that of substance as that which is the subject of predicates and not itself the predicate of something else. ³³ » Non seulement y présente-t-on cette idée d'un ultime support des propriétés qui en sont prédicables, mais encore, l'auteur ajoute à cette présentation l'idée d'un être qui demeure identique en dépit de ses changements qualitatifs, idée qu'il identifie à la substance³⁴ : « [S]ubstances are what undergoe or underlie change. ³⁵ » De plus, l'auteur signale, tout comme nous l'avons fait dans notre présentation de la théorie des substrats³⁶, le rapport de dépendance qu'entretiennent les qualités avec la substance à laquelle elles sont conjointes : « Qualities could not exist without them ; qualities get their reality by being qualities of other things which are substantial and real in themselves. [...] If substances 'did not exist, it would be impossible for anything else to exist' (*Cat* 2b6). ³⁷ » Enfin, Woolhouse avance même l'hypothèse, en se référant au livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote, selon laquelle il y aurait identité entre la substance et le pur substrat :

« This [passage] might be read as meaning not only that qualities, such as a horse's colour, are not substances, but also that the individual horse itself is not *ultimately* a substance either. The horse itself would then be the result of predicating the characteristics of equinity of some predicateless ultimate substratum. ³⁸ »

³³ Woolhouse R-S, 1993, p. 8.

³⁴ C'est également par le biais de cette caractérisation particulière de la substance que Hoffman et Rosenkrantz dans leur ouvrage *Substance, its Nature and Existence* débutent leur examen des différentes conceptions de la substance qui ont pris forme au cours de l'histoire : « The first historically important attempts to analyse substance are due to Aristotle. The notion of substance plays a self-consciously central role in his whole metaphysics. According to the first of Aristotle's characterization of substance [...], a substance is that which can persist through change. » , p. 9.

³⁵ Woolhouse R-S, 1993, p. 8.

³⁶ Voir l'exposition de la théorie des substrats, précisément aux pages 9 et 10.

³⁷ Woolhouse R-S, 1993, p. 8.

³⁸ *Ibid.* p. 8.

Si cette présentation de l'origine de la notion de substance semble fort compatible avec la doctrine des substrats, Woolhouse souligne toutefois qu'il ne s'agit là que d'une possible interprétation de la pensée d'Aristote puisqu'il débute la précédente citation par l'expression : « This *might* be read as [...] ³⁹ » Or, puisque c'est ce passage du livre Z de la *Métaphysique* qui semble indiquer que son auteur entérine la doctrine des substrats, examinons-le brièvement.

Si nous jetons un œil sur le livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote, précisément au chapitre trois, l'auteur distingue dès le départ quatre acceptions communes de la substance : « [...] on pense d'ordinaire que la substance de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit en quatrième lieu, le sujet. ⁴⁰ » Par la suite, le péripatéticien poursuit son analyse en explicitant la signification du terme « substance » pris en tant que sujet : « Le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est pas lui-même affirmé d'autre chose. ⁴¹ » C'est précisément cet énoncé qui est la source de cette polémique concernant la souscription d'Aristote à l'idée du pur substrat comme le souligne Loux : « Although scholars disagree about whether Aristotle actually endorsed the idea of a bare substratum, the roots of the idea are surely implicit in his claim that the subject of an attribute is something such that is “to be different from that of” the attribute. ⁴² » Pourtant, bien que cette précision sur l'ultime sujet de la prédication semble compatible avec notre substrat ontologique, nous n'avons qu'à lire quelques lignes plus bas pour nous apercevoir que la signification donnée par Aristote au terme « sujet » diverge passablement de celle que nous avons présentée dans l'exposition de la théorie des substrats : « Or, ce sujet premier, en un sens on dit que c'est la matière, en un

³⁹ C'est nous qui soulignons.

⁴⁰ Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028 b, 30 à 1029 a

⁴¹ *Ibid.* 1028 b, 35 à 1029 a

⁴² Loux, 1998, p. 98.

autre sens que c'est la forme, et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme.⁴³ Il apparaît immédiatement que l'identification du sujet à la matière, à la forme ou à leur composé que propose cette seconde citation n'est en rien compatible avec notre pur substrat. D'abord, ce dernier ne peut être réductible à la matière, à l'airain pour reprendre l'exemple de l'auteur, car les multiples qualités de l'airain, rigidité et lourdeur, par exemple, se prédiqueraient du substrat et nous savons qu'une différence ontologique sépare le sujet de ses attributs. Ensuite, la forme ne peut pas non plus être compatible avec notre pur substrat puisque, par exemple, les caractéristiques typiques d'Hermès ou d'Apollon seraient des qualités prédicables du substrat et non le substrat lui-même. Enfin, l'identité du substrat avec la composition de la matière et de la forme n'a donc plus de sens en vertu des deux points précédents. Mais, se peut-il alors que cette apparente incompatibilité résulte d'une conception erronée des concepts aristotéliens de matière et de forme ? Si le concept de matière recevait une signification plus stricte voulant qu'elle soit simplement *ce qui est œuvré*, et si la forme, de son côté, n'était que *la manière spécifique dont la matière est œuvrée*, peut-être serions-nous en mesure de rendre compte de l'identification du substrat à la matière et des propriétés à la forme ? Quoique cette interprétation des concepts de matière et de forme puisse être compatible avec la signification que leur confère Kant dans sa première *Critique*⁴⁴, il demeure toutefois douteux que tel soit le sens que leur a attribué la pensée aristotélicienne. Mais encore, ce passage de la *Métaphysique* a-t-il vraiment pour fin de mettre en lumière la structure ontologique des existants qui peuplent le monde ? À en croire l'ouvrage de Scaltsas *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*⁴⁵, une seconde alternative concernant la

⁴³ Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 1 - 5

⁴⁴ « J'appelle matière, dans le phénomène, ce qui correspond à la sensation ; mais *ce qui fait que le divers (das Mannigfaltige) du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports*, je l'appelle la forme du phénomène. » Kant, *La Critique de la Raison Pure*, première partie, Esthétique Transcendantale, paragraphe 1. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵ Scaltsas, 1994, annexe 2, pp. 223-224.

finalité de ce paragraphe devrait corriger les difficultés rencontrées lors de son analyse. Jetons succinctement un regard sur l'interprétation qu'il nous en propose.

Selon Scaltsas, si ce passage de la Métaphysique d'Aristote semble confiner son auteur à la théorie des substrats, la faute en est imputable à une lecture strictement ontologique du paragraphe 3 du livre Z. Cette fautive interprétation, pense-t-il⁴⁶, se présente chez de nombreux commentateurs sous la forme d'un test au moyen duquel Aristote nous ferait découvrir la nature ontologique de ce qui demeure, une fois retirées toutes les propriétés qui recouvrent un sujet. Au terme de cette expérience, nous en venons à penser qu'un certain être ne peut être soustrait comme peuvent l'être les propriétés, que se découvre alors ce substrat dénudé et qu'ainsi, chaque chose singulière est composée de ce support métaphysique et des multiples propriétés qui manifestent –quoique de manière indirecte– son existence. Cependant, au dire de Scaltsas, cette expérience n'aboutit nullement à la connaissance de la nature des êtres qui peuplent le monde, mais elle a plutôt pour fin de mettre au jour la fonction sémantique des termes impliqués dans un jugement descriptif : « What Aristotle is engaging here is a semantic exploration into the different roles of the subject, and the predicate terms in a sentence. ⁴⁷ » C'est ainsi que se substitue l'analyse sémantique proposée par Scaltsas à la lecture ontologique de la précédente expérience : « What [Aristotle] has uncovered is that *referring* to something in the world is not a semantic rôle that can be transferred from the subject term to the predicate term. ⁴⁸ » L'auteur poursuit alors en ajoutant qu'une fois écartées toutes les propriétés descriptives du sujet, il ne demeure plus qu'un sujet qui lui-même n'est pas le prédicat d'un autre sujet ; ou encore, si

⁴⁶ Cette critique se trouve dans son ouvrage *Substance & Universals in Aristotle's Metaphysics*, annexe 2 intitulé « Against Bare Substrata », pp. 223-225.

⁴⁷ Scaltsas, 1994, p. 224.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 224.

l'on préfère, au terme de cette répartition de la fonction sémantique des termes d'un énoncé descriptif, une des composantes de cet énoncé ne peut jouer le rôle de prédicat. C'est ce dernier terme, soit le sujet de l'énoncé, qui a pour fonction spécifique de référer à un objet décrit au moyen des attributs qui lui sont prédiqués ; mais, en revanche, ses prédicats n'ont pas cette fonction référentielle précise. Scaltsas en tire donc cette conclusion controversée : « This is not an existential argument for the existence of a bare substratum, but a semantic argument for the division of the labor between the subject and the predicate terms of a sentence. »⁴⁹

Il est assez curieux que Scaltsas n'ait pas souligné l'incompatibilité des positions aristotéliennes concernant l'essence des choses singulières avec les conséquences anti-essentialistes vers lesquelles nous mène la doctrine des substrats. En effet, plutôt que de tirer profit de ce désaccord, l'auteur tient davantage à démontrer que les écrits d'Aristote récusait cette idée du substrat par la démonstration du caractère absurde de cette position ontologique⁵⁰. Il n'est toutefois pas dans notre intention d'examiner en détail son argumentation. Retenons simplement que la doctrine des substances aristotéliennes doit accorder une certaine place aux caractérisations essentielles d'une chose concrète. C'est du moins ce que tente de démontrer Loux par le moyen d'une analyse du chapitre cinq des *Catégories*⁵¹ qui, une fois de plus, et de son aveu même⁵², ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs du Stagirite. Bien que nous n'entérinions pas non plus l'ensemble de son

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 224-225.

⁵⁰ Pour approfondir ce sujet, nous pouvons consulter : Scaltsas, 1994, pp. 225-228.

⁵¹ « This strand of Aristotle's thinking is prominent in *Categories* 5. » Loux, 1998, p. 129

⁵² « Contemporary defenders of different versions of the Aristotelian approach include G.E.M Anscombe (Anscombe [1964]), P.F. Strawson (Strawson [1959], Part I), David Wiggins (Wiggins [1980]), Michael Loux (Loux [1978a: chap. IX]), Peter Van Inwagen (Van Inwagen [1990]), and Joshua Hoffman and Gary Rosenkrantz (Hoffman and Rosenkrantz [1994]). These authors differ from one another in important ways. No one of them would endorse all the claims I associate with what I call "the Aristotelian view". » Loux, 1998, p. 129.

propos pour des raisons que nous indiquerons au passage, nous examinerons plus en détails la version qu'il nous en suggère.

Selon Loux, la théorie des substances aristotéliennes est tout entière articulée autour d'une prise de position non-réductionniste concernant les choses concrètes, position ontologique que les théoriciens des faisceaux de propriétés et des substrats ont rejetée dès l'abord de leur analyse de la chose singulière. Effectivement, souvenons-nous que nous avons débuté l'examen de cette première partie en posant le problème de l'unité des multiples déterminations constitutives de la chose. À dessein de résoudre ce problème, nous avons pris soin d'indiquer quelles étaient les deux tâches à accomplir : la première consistait à identifier quels étaient les divers types d'être qui entraient dans la composition de la chose ; la seconde exigeait que nous rendions compte des relations particulières qui unissent ces divers types d'êtres afin qu'ils forment ces unités concrètes. Ainsi fait, nous avons, dès le départ de l'analyse, endossé l'idée selon laquelle les choses concrètes sont des unités complexes réductibles à des unités plus simples ou plus fondamentales. Une fois engagés dans cette approche réductionniste, nous nous retrouvions alors devant deux possibilités : soit que nous refusions d'admettre l'existence d'autres types d'être que les qualités dont témoigne l'expérience, soit que, à l'opposé, nous exigions le secours d'un second type d'être. La première possibilité nous menait vers la théorie des faisceaux de propriétés tandis que l'autre faisait de nous des défenseurs de la théorie métaphysique des substrats. La suite nous a appris que ni l'une ni l'autre de ces doctrines ontologiques ne pouvait satisfaire le *desideratum* que nous leur avons imposé, qu'elles demeuraient toutes deux dans l'impossibilité de permettre une distinction entre les qualités nécessaires et les qualités contingentes dont une chose est composée. Mais, aurions-nous pu éviter cette impasse si nous n'avions point

souscrit au réductionnisme ontologique ? Si nous avons emprunté la perspective non-réductionniste, position ontologique qui défend l'irréductibilité des choses singulières, celle-là même qu'attribue Loux à l'ontologie aristotélicienne⁵³, nous aurait-il été possible d'opérer cette distinction fondamentale, de décrire une chose comme étant à la fois déterminée par une essence qui la caractérise ainsi que par un certain nombre de caractéristiques contingentes qui la démarquent des autres choses partageant la même essence ? Si ce *desideratum* peut être satisfait par une doctrine ontologique, c'est au moyen de ce non-réductionnisme, pense Loux, que nous y parviendrons.

En dépit de cette divergence cruciale entre les doctrines ontologiques réductionnistes et non-réductionnistes, il existe cependant certaines compatibilités entre elles, notamment entre l'approche aristotélicienne et celle des faisceaux de propriétés. Selon Loux, Aristote entérinait, du moins durant la période où il écrivait le traité des *Catégories*⁵⁴, l'idée selon laquelle l'être de la chose concrète et singulière se forge à partir des attributs qu'il exemplifie : « Aristotelians agree with the bundle theorist that the being of a concrete particular, its being what it is, is grounded in the attributes associated with it. »⁵⁵ Toutefois, ajoute Loux⁵⁶, bien qu'il partage cette vue, le Stagirite serait réfractaire principalement à deux des idées

⁵³ « According to a very old tradition, ontologists have another option : they can take concrete particulars themselves, or at least some among them, to be basic or irreducibly fundamental entities. [...] The tradition can be traced back to Aristotle; for while it may be that Aristotle occasionally flirts with the idea of bare substratum, there is another, more prominent, strand in his work that construes at least some concrete particulars, living being – plants, animals, and persons – as fundamental entities, entities that cannot be reduced to more basic entities. » Loux, 1998, p. 118. Étonnement, Aristote ne fait pas mention de cette approche non-réductionniste dans le chapitre cinq de son traité des catégories.

⁵⁴ Il semblerait, en effet, qu'Aristote ait révisé et abandonné certaines de ses positions métaphysiques à l'égard de la substance lorsqu'il rédigea la *Métaphysique*. C'est ce qu'attestent Hoffmann et Rosenkrantz dans leur ouvrage *Substance, its Nature and Existence* : « [...] in the later work, the *Metaphysics*, he changed his view about primary beings [or substances], and seems to have concluded that forms, and not individual things, are the primary beings. At this point, Aristotle conceived an individual thing as, in some sense, combinations of form and matter. »

⁵⁵ Loux, 1998, p. 118.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 119.

métaphysiques soutenues par les théoriciens des faisceaux de propriétés. D'une part, Aristote éviterait à coup sûr de procéder à une sorte de nivellement des propriétés d'une chose concrète. Cela est manifeste du fait que, s'il existe une possibilité de faire une place à l'essence à travers ce groupement de propriétés, il est nécessaire d'établir une sorte de hiérarchie parmi elles, d'établir un rapport de dépendance entre la chose concrète et certains des attributs qu'elle ne peut pas ne pas exemplifier et, en contrepartie, de laisser une place au sein de la chose aux attributs pouvant tout aussi bien l'affecter que ne pas l'affecter sans que l'essence de cette chose s'en trouve compromise. Or, comme nous l'avons vu, les théoriciens des faisceaux de propriétés ne se sont pas dotés des outils conceptuels capables de faire cette distinction, préférant ainsi soutenir que tous les attributs d'une chose sont constitutifs de son essence et ne peuvent, par conséquent, en être séparés par corruption ou par modification. D'autre part, Aristote n'accorderait pas non plus son crédit à l'idée voulant que l'essence d'une chose se réduise à l'ensemble des attributs essentiels qui sont actuellement exemplifiés par une chose particulière⁵⁷. Toujours suivant l'analyse qu'en fait Loux, à dessein de satisfaire notre *desideratum*, la théorie des substances aristotéliciennes fait appel à une position ontologique consistant à admettre l'existence d'un second type d'être avec lequel les choses concrètes et singulières entretiennent un rapport d'appartenance. Ce second type d'être, celui-là même dont l'existence est la condition essentielle pour résoudre l'aporie que nous avons rencontrée, Aristote le désigne par le terme « genre » ou « espèce » et plus particulièrement dans son traité des *Catégories*, par l'expression « substances secondes ». Ainsi, tous les objets qui se trouvent sous le regard appartiennent au genre et en sont des « instantiations ». Ou encore, si l'on préfère, toutes les substances premières empruntent leur

⁵⁷ Nous verrons par la suite que l'attribution de ce positionnement métaphysique à Aristote demeure douteux.

attributs essentiels d'une substance seconde à laquelle elles appartiennent. Mais qu'est-ce alors que le genre ? Que sont ces substances secondes ?

Dans le dessein de préciser la nature des substances secondes ou du genre, il est dès l'abord nécessaire d'établir le rapport de priorité existant entre ces deux types de substance. Or, si l'on interroge les *Catégories*, suivant les expressions mêmes que leur a conférées Aristote, ce sont les substances premières, ou les choses concrètes et singulières, qui ont priorité sur les substances secondes. Par contre, les analyses de Loux semblent inverser ce rapport⁵⁸, accordant au genre, ou aux substances secondes, une priorité ontologique sur les substances premières. Examinons donc ces deux manières distinctes d'affirmer la primauté de l'un sur l'autre, en débutant notre examen par l'étude du texte aristotélicien.

Les premières lignes du chapitre cinq des *Catégories* insistent sur la différence entre la substance première et ce qu'elle n'est pas : « La substance, au sens le plus fondamental, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. ⁵⁹» Bien qu'à première vue, cette citation, semble souligner l'adhésion de son auteur à la doctrine des substrats, un examen attentif de ce chapitre cinq nous révèle qu'il n'en est rien. D'abord, l'expression « ce qui est affirmé de la substance » ne désigne pas quelque prédicat de cette substance⁶⁰, mais elle renvoie aux substances secondes comme le démontre la suite du propos : « Tout le reste ou bien est affirmé des substances premières prises comme sujet, ou bien est dans ces sujets eux-mêmes. ⁶¹» Dans cette citation,

⁵⁸ Loux, 1998, p. 119.

⁵⁹ Aristote, *Catégories*, chapitre 5, page 7, 2a, lignes 10 à 13, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁶⁰ Les attributs d'un sujet sont plutôt exprimés par l'expression « ce qui est *dans* un sujet » comme le précise Aristote au moyen de l'exemple donné en 2b, lignes 1 à 3 : « [...] la couleur est dans le corps, elle est par suite aussi dans le corps individuel [...] » Aristote, *Catégories*, page 9, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁶¹ Ibid., page 8, 2a, lignes 33 à 35.

l'expression « tout le reste » désigne deux choses distinctes qui ne sont pas une substance première, soit en l'occurrence les attributs accidentels d'une substance, comme la blancheur d'un homme singulier, et les substances secondes dans lesquelles les substances premières sont contenues⁶², comme le genre animal et l'espèce humaine. Afin de comprendre comment les substances secondes sont affirmées des substances premières, examinons l'exemple donné par le Stagirite : « Voici par exemple le terme *animal*, qui est attribué à l'homme ; *animal* sera par suite attribué à l'homme individuel, car s'il ne l'était à aucun des hommes individuels, il ne le serait pas non plus à l'homme en général. ⁶³» Dans ce passage, Aristote fait remarquer que c'est par l'attribution de l'animalité à l'homme singulier que l'animalité est attribuable à l'espèce humaine entière ; ou, si l'on préfère, c'est parce que les hommes singuliers sont marqués en leur essence par l'animalité que l'espèce humaine appartient au genre animal et non l'inverse. Cet exemple pourrait sans doute nous laisser croire que cette priorité établie entre les substances premières et secondes n'est qu'épistémique au sens où la connaissance des substances secondes ne peut se faire que par la connaissance des substances premières. Mais la suite du paragraphe nous incite à penser qu'il s'agit plutôt d'une priorité ontologique et qu'ainsi, les substances secondes sont dites secondes parce qu'elles ne sauraient être si les substances premières n'étaient point. Cette priorité des substances premières sur les secondes se fonde donc sur un rapport de dépendance asymétrique que nous pouvons exprimer de la manière suivante : ce qui dépend de quelque chose est second par rapport à ce dont il dépend, et, inversement, ce dont il dépend est premier car lui-même ne dépend pas d'autre chose. Que cette priorité des substances premières se fonde sur un rapport de dépendance ontologique, Aristote le

⁶² « [...]on appelle substances secondes les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues[...] » Ibid., page 7, 2a, lignes 13 à 16.

⁶³ Ibid., page 9, 2a, lignes 36 à 2b.

souligne lui-même par une phrase qui aurait sans doute pu être interprétée à tort comme une preuve de l'adhésion de son auteur à la doctrine des substrats : « Faute donc par ces substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister. ⁶⁴ » Nous pouvons, de plus, tirer de cette citation le positionnement ontologique aristotélicien que nous qualifions communément de réalisme modéré, soit l'idée selon laquelle l'essence d'une chose, plutôt que d'exister en dehors de cette chose dans un monde intelligible platonicien, serait comprise dans la substance première⁶⁵, ce que semble entériner Loux lui-même : « [...] they [(the kinds)] are the universals most centrally *involved in the being of concrete particulars* ⁶⁶ ».

De l'avis de Loux, il existe cependant un second sens par lequel nous pouvons affirmer que les substances secondes ont priorité sur les substances premières, celui-là même qu'il met en lumière en comparant le rapport d'appartenance des substances premières au genre et des membres aux ensembles en mathématiques. D'entrée de jeu, Loux souligne⁶⁷ que le caractère équivoque de l'expression « appartient à » ne doit pas nous induire en erreur et qu'ainsi, le rapport d'appartenance entre les choses concrètes et leur genre et celui entre les membres et leur ensemble mathématique ne sont pas du même type. C'est selon que l'on

⁶⁴ Aristote, *Catégories*, paragraphe 5, 2b lignes 5 à 7, page 9, Nouvelle édition, traduction J. Tricot Cette lecture ontologique est également attestée par le syllogisme suivant tiré du commentaire de Pacius : « Ce qui est le sujet de toutes les autres choses est tel que sans lui les autres choses ne peuvent être. Or, les substances premières sont les sujets de toutes les autres choses. Donc, sans les substances premières, toutes les autres choses ne peuvent être. » Cette citation est tirée des *Catégories* d'Aristote, Nouvelle édition, traduction J. Tricot, page 8, note 4. La traduction de ce passage est redevable à monsieur Claude Panaccio.

⁶⁵ En effet, en stipulant la dépendance des substances secondes par rapport aux substances premières, nous sommes du coup contraints de refuser d'accorder un statut ontologique aux substances secondes qui n'ont pas de membres existants dans le monde sensible. Ainsi, l'existence des substances secondes se réduit à celle de l'ensemble des substances premières existantes qui en sont membres. C'est précisément en ce sens que nous qualifions la position ontologique d'Aristote de réalisme modéré. Quant au réalisme fort, il serait plutôt attribuable à la position platonicienne selon laquelle les essences existeraient en soi et par soi. À l'opposé de ce réalisme fort, nous retrouvons la position nominaliste soutenue par Ockham voulant que les universaux n'existent qu'à titre de qualités de l'esprit, qu'ils ne sont que des concepts formés naturellement à la rencontre d'un objet concret et capables de supposer universellement pour les objets singuliers de même essence.

⁶⁶ Loux, 1998, p. 119. C'est nous qui soulignons. Les analyses subséquentes de Loux semblent rectifier le tir : « Aristotelians will deny that the kind is a part or a constituent of an object, something that enters into the composition of an object. » Loux, 1998, p. 121.

⁶⁷ Loux, 1998, p. 119.

accorde priorité à l'incluant ou à l'inclus que cette différence se fonde. Dans le cas de l'appartenance à un ensemble mathématique, la priorité revient aux membres puisque l'identité de l'ensemble dépend de ces derniers et que cet ensemble se construit à partir de ses membres. Dans le cas du genre, ce rapport de priorité est inversé : ce ne sont pas les substances premières qui forment l'identité de la substance seconde à laquelle elles appartiennent, c'est plutôt le genre qui détermine l'être de ses substances premières. Ainsi, peut-on en déduire, suivant la pensée de Loux, que le déterminant, soit ici le genre ou les substances secondes, possède une priorité ontologique sur le déterminé, les substances premières : « Kinds [...] are prior to their members ; they determine, so to speak, the identity of their members. ⁶⁸ » C'est, poursuit-il, par le biais de ce rapport d'inclusion selon lequel l'inclus est déterminé en son être par l'incluant qu'Aristote serait en mesure de rendre compte de l'essence des choses concrètes : « The insight underlying the Aristotelian conception of a kind is that to identify what a particular is is to identify its core « being » or essence. So the kinds to which concrete particulars belong mark them out as things having the essences they do[...] ⁶⁹ ». Quoique Loux ne prenne pas la peine de le souligner, son analyse de la conception aristotélicienne de la substance repose sans doute sur ces deux passages des *Catégories*, le premier précisant le rapport qu'entretiennent le genre et l'espèce à l'égard de la substance première, le second portant essentiellement sur la différence entre les manières distinctes dont la substance première et la substance seconde signifient un être déterminé :

« Parmi les substances secondes, l'espèce est plus substance que le genre, car elle est plus proche de la substance première. En effet, *si on veut rendre compte de la nature de la substance première*, on en donnera une connaissance plus précise et plus appropriée en l'expliquant par l'espèce plutôt que par le genre : c'est ainsi que pour rendre compte de l'homme individuel, on en donnerait une

⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 119.

connaissance plus précise en disant que c'est un homme plutôt qu'en disant que c'est un animal, car le premier caractère est plus propre à l'homme individuel, tandis que le second est plus général. De même pour faire comprendre la nature de tel arbre, on fournira une explication plus instructive en disant que c'est un arbre plutôt qu'en disant que c'est une plante.⁷⁰»

«Toute substance semble bien signifier un être déterminé. En ce qui concerne les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles signifient un être déterminé, car la chose exprimée est un individu et une unité numérique. Pour les substances secondes, aussi, on pourrait croire en raison de la forme même de leur appellation, qu'elles signifient un être déterminé, quand nous disons, par exemple, *homme ou animal*. Et pourtant, ce n'est pas exact : de telles expressions signifient plutôt une qualification, car le sujet n'est pas un comme dans le cas de la substance première ; en réalité, *homme* est attribué à une multiplicité, et *animal* également. Cependant, ce n'est pas d'une façon absolue que l'espèce et le genre signifient la qualité, comme le ferait, par exemple, le blanc (car le blanc ne signifie rien d'autre que la qualité), mais ils déterminent la qualité par rapport à la substance : ce qu'ils signifient c'est une substance de telle qualité⁷¹. La détermination a d'ailleurs une plus grande extension dans le cas du genre que dans le cas de l'espèce, car le terme *animal* embrasse un plus grand nombre d'êtres que le terme *homme*.⁷²»

Étonnamment, il n'y a pas que cette priorité ontologique accordée au genre qui se retrouve renversée par rapport à l'analyse que nous avons faite précédemment⁷³, mais Loux semble faire subir le même renversement au rapport de dépendance entre les substances premières et le genre : « [...] hence, those kinds are essential or necessary to the concrete particulars that are their members. A concrete particular is such that were it not to exemplify its proper kind, it would not exist. The kind to which a concrete particular belongs, then, provides us with existence conditions for that particular.⁷⁴ » Or, de toute évidence, cette citation de Loux ne s'accorde nullement avec la proposition suivante tirée des *Catégories* :

⁷⁰ Aristote, *Catégories*, chapitre 5, 2b 7 à 14, pages 9 et 10, Nouvelle édition, traduction J. Tricot. C'est nous qui soulignons.

⁷¹ C'est nous qui soulignons afin de mettre en évidence le rapport entre l'essence et les substances secondes qui, dans ce passage, est excentrique par rapport à l'idée centrale qui est d'expliquer en quoi les substances secondes, contrairement aux substances premières, signifient une pluralité d'êtres.

⁷² Ibid. paragraphe 5, 3b, lignes 10 à 23, pp. 14-15, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁷³ Voir les pp. 36-37.

⁷⁴ Ibid., p. 119.

« Faute donc par ces substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister. ⁷⁵ »

Bien qu'elle contienne certaines incompatibilités avec le traité des *Catégories*, l'analyse offerte par Loux nous livre toutefois quelques pistes⁷⁶ permettant de comprendre la manière dont la doctrine aristotélicienne parvient à rendre compte de l'identité d'une chose singulière qui a subi quelques modifications dans ses attributs, ce qui peut être démontré une fois distinguée la substance première de la substance seconde à laquelle elle appartient. En effet, comme nous le signalions plus haut, Aristote opère une sorte de hiérarchie au sein des propriétés d'une chose en différenciant les attributs empruntés au genre qui sont constitutifs de l'essence de la chose singulière des attributs accidentels qui lui confèrent l'unicité. Ainsi fait, il devient possible d'expliquer comment la même chose peut recevoir des attributs opposés. C'est que, semblable à ce que nous avons dit des substrats, le sujet de ces attributs lui ne change point. Cependant, cette permanence du sujet n'est pas celle du substrat pur de toute propriété mais c'est plutôt celle du genre qui se trouve instantié par l'objet concret. C'est donc le groupe de propriétés essentielles de la chose qui est ce sujet invariant et qui a la capacité de recevoir des attributs contraires en différents moments du temps. Ainsi, le sujet auquel sont greffés les attributs contingents de la chose n'est pas dépourvu de propriétés comme le prétendent les théoriciens des substrats mais il est, au contraire, déterminé par des attributs, précisément ceux qui font que telle substance première et singulière appartient à telle substance seconde, et c'est par ces attributs, qui eux, demeurent – sans quoi la chose

⁷⁵ Aristote, *Catégories*, paragraphe 5, 2b lignes 5 à 7, p. 9, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁷⁶ Loux ne le fait cependant pas explicitement puisqu'il ne s'en tient qu'à démontrer comment la position ontologique aristotélicienne réussit à résoudre le problème de la diversité numérique des choses singulières partageant les mêmes attributs.

n'aurait point d'essence –, qu'il est possible pour une chose d'être affectée de certaines modifications qualitatives sans qu'elle perde son identité.

Cependant, si l'on consulte le chapitre cinq des *Catégories*, nous ne pouvons confirmer que telle serait avec exactitude la résolution aristotélicienne de ce problème. En effet, bien que le Stagirite insiste à la toute fin de ce chapitre⁷⁷ sur ce caractère propre à la substance que d'être en mesure de demeurer numériquement identique tout en recevant des attributs contraires, rien n'indique que la permanence de la substance première est redevable à son appartenance à la substance seconde. De plus, lorsque Aristote élabore sur ce dernier caractère propre à la substance, il ne fait aucune allusion à la différence entre les substances secondes et premières. Et comme il y use du terme « substance » sans spécifier s'il fait référence aux choses singulières, aux espèces ou encore aux genres, nous serions plutôt portés à croire que cette aptitude à recevoir les attributs contraires est aussi propre aux substances secondes⁷⁸, ce qui évidemment ne semble pas compatible avec ce que nous venons de présenter. Cela est évident si nous considérons que l'identité numérique d'une chose dont les attributs ont changé dépend, avons-nous supposé, de la permanence du sujet de ces attributs qu'est la substance seconde. En effet, si certains attributs de cette substance seconde se substituaient à d'autres, nous ne pourrions plus concevoir comment la substance première peut demeurer la même ; car à l'inverse, cela impliquerait qu'il serait possible, par exemple, pour un homme singulier de se transformer mystérieusement en cheval sans que l'identité numérique de cet être en soit affectée, ce qui est manifestement absurde. Ainsi, s'il nous faut apporter de plus amples précisions à la résolution du problème considéré, nous

⁷⁷ Aristote, *Catégories*, paragraphe 5, 4a ligne 10 à 4b ligne 20, pp. 17-20, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁷⁸ C'est d'ailleurs ce qu'ajoutent les commentateurs de l'édition des *Catégories* dont nous faisons usage : « Ce caractère est vrai non seulement des substances premières, mais encore des espèces et des genres. » Aristote, *Catégories*, paragraphe 5, p. 17, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

devrions ajouter que la substance première qui a subi une altération qualitative demeure la même substance si et seulement si cette altération s'effectue au niveau des propriétés qui lui appartiennent de manière accidentelle, ce que le texte aristotélicien ne souligne point par ailleurs, quoiqu'il le fasse implicitement par le biais des exemples servant à illustrer son propos : « [...] par exemple, l'homme individuel, tout en étant un et le même, est tantôt blanc et tantôt noir, tantôt chaud et tantôt froid, tantôt bon et tantôt méchant. ⁷⁹ » Or, aucun de ces attributs n'est constitutif de *l'homme* pris en tant que substance seconde, mais ils ne réfèrent qu'à des particularités contingentes de cet homme singulier, ils ne sont que des attributs accidentels dont l'existence n'est pas requise pour que cet être soit un homme plutôt qu'autre chose, que des attributs pouvant se modifier sans altérer l'identité de l'entité qu'elle caractérise.

Au terme de cette analyse de la position ontologique d'Aristote sur les objets concrets, il nous est permis de penser que cette dernière ne saurait être réduite à la présentation que nous en avons faite. D'abord, il est évident qu'un bon nombre de problèmes d'interprétation subsistent toujours, notamment celui sur lequel nous avons insisté concernant la position réaliste soutenue par Aristote au sujet du statut ontologique des universaux. Il ressort, en effet, de cette troisième section que les analyses de Loux, affirmant que les substances secondes ne sont pas réductibles aux substances premières qui les exemplifient⁸⁰ ou encore que les substances secondes sont les conditions de possibilité de l'existence des premières⁸¹, semblaient plutôt conférer à Aristote un positionnement qualifié

⁷⁹ Aristote, *Catégories*, paragraphe 5, 4a ligne 18 à 21, p. 18, Nouvelle édition, traduction J. Tricot

⁸⁰ « Kinds, Aristotelians will insist, cannot be reduced or analysed in terms of the properties concrete particulars possess. » Loux, 1998, p. 119.

⁸¹ « The kind to which a concrete particular belongs [...] provides us with existence conditions for that particular. » Loux, 1998, p. 119.

de réalisme fort, alors que la plupart d'entre nous attribuons à l'élève de Platon -ce qui le différencie d'ailleurs de son maître- l'idée selon laquelle l'universel n'a pas une existence détachée et indépendante des choses singulières mais qu'il en est plutôt une partie constituante et que ce sont plutôt les substances premières qui sont donatrices de l'être aux substances secondes. Pour mettre en lumière cette opposition, prenons l'exemple de l'esprit humain et tâchons de le considérer à la lumière d'une position fortement réaliste en la comparant avec une analyse modérément réaliste. De l'avis de Loux, suivant sa lecture fortement réaliste de l'aristotélisme, un esprit humain particulier serait fondamentalement caractérisé par une essence qu'il emprunte à une entité métaphysique existant en soi et par soi et, par ailleurs, bien que ses diverses pensées successives ne soient pas identiques les unes aux autres, cet esprit demeurerait identique en vertu de la permanence de l'essence qui le caractérise et qui lui prête l'existence. Dans une optique dite réaliste et modérée, si l'essence de l'esprit humain est constitutive de son être et qu'elle lui permet de subsister en dépit des altérations qu'il subit au sein de ses attributs accidentels, en revanche, cette essence n'a pas une existence indépendante de celle des esprits humains singuliers et ce sont plutôt ces esprits qui sont la condition de possibilité de l'existence de ces essences. D'autre part, nous ne pouvons réduire la doctrine ontologique aristotélicienne à l'analyse que nous venons de présenter en raison du fait que celle-ci s'est restreinte à la manière particulière dont Aristote traite de la substance dans le traité des *Catégories*. Manifestement, pour examiner plus exhaustivement cette notion centrale, il aurait fallu considérer de plus près le livre Z de la *Métaphysique*, ouvrage dans lequel, semblerait-il, Aristote aurait modifié son approche, usant de nouveaux outils conceptuels pour caractériser la substance comme étant l'union de la matière et de la forme. Enfin, cet examen de la doctrine aristotélicienne, ou plutôt ce que

nous en présente Loux, nous a-t-il du moins apporté une solution potentielle au problème que nous ont posé la théorie ontologique des substrats et celle des faisceaux de propriétés.

Conclusion de cette première partie

Lorsque nous terminions l'exposition de la doctrine des substrats, précisément après avoir rencontré au sein du texte de Berkeley une nouvelle façon de considérer les choses singulières, laquelle nous avons identifiée à la théorie des faisceaux de propriétés, nous nous étions demandé si cette seconde approche allait nous satisfaire ou si, suivant la démarche dialectique, il nous serait plutôt nécessaire de dépasser cette opposition vers une synthèse des deux précédentes doctrines. Or, nous avons vu que ni la doctrine des substrats ni celle des faisceaux de propriétés ne parvenaient à fournir le cadre théorique indispensable à la distinction des propriétés contingentes et nécessaires constitutives d'une entité ontologique concrète. Or, l'approche aristotélicienne, venons-nous de le constater, en accordant un statut ontologique à des ensembles d'existants et en précisant que les choses singulières appartiennent à ces classes d'objets, bénéficierait de cet avantage sur les deux doctrines précédentes. Ainsi, cette brève étude de l'ontologie d'Aristote nous aura donné une réponse positive à la question que nous nous étions posée : afin de rendre compte des choses concrètes en tant qu'êtres possédants des caractéristiques essentielles et des propriétés contingentes, il nous a été nécessaire de dépasser la thèse que représentait la théorie des substrats et l'antithèse avancée par les empiristes. Aussi, cette distinction faite, il nous a été possible de démontrer comment une chose peut demeurer identique bien que certaines de ses qualités se modifient. C'est que le véritable sujet permanent d'une chose n'est pas un substrat sans qualités mais bien l'ensemble de ses déterminations essentielles. Il en implique

que quelques modifications qualificatives peuvent bien se produire au niveau des propriétés contingentes de la chose, cela ne l'anéantira pas pour autant si l'essence demeure inaltérée. Il nous est donc permis de voir apparaître deux classes parmi les trois théories examinées : la première stipule qu'il n'existe qu'un seul type d'être qui compose une chose alors que la seconde avance qu'il en existe deux. Dans la première classe nous pouvons ranger la doctrine des faisceaux de propriétés puisque selon elle, seules les propriétés exemplifiées au cours de l'expérience constituent la chose. Dans la seconde, nous rangeons la doctrine des substrats et l'approche aristotélicienne ; car toutes les deux affirment que les choses sont composées d'attributs contingents mais, et surtout, que l'identité de la chose nécessite le support d'un sujet, lequel sera soit un substrat sans propriétés ou encore un ensemble de caractéristiques essentielles et inaltérables. Enfin peut-être nous est-il également permis de créer une troisième classe et d'élaborer une doctrine ontologique qui stipulerait qu'il existe trois types d'êtres qui entrent en la composition d'une chose concrète, soit un pur substrat sans qualités, une essence et quelques affections contingentes. Est-ce envisageable ? À ce sujet, peut-être que l'ontologie cartésienne saura nous fournir une réponse.

Au terme de cette première partie, après avoir survolé des années d'histoire, en passant par l'examen de la doctrine des substrats et des faisceaux de propriétés et en revenant aux sources aristotéliciennes, nous nous sommes dotés d'une meilleure compréhension de certains problèmes ontologiques, d'un appareillage conceptuel ainsi que de trois modèles théoriques servant à décrire la nature des objets sensibles et des esprits humains singuliers. Ainsi fait, nous sommes dorénavant équipés des outils nécessaires à l'approfondissement analytique de la pensée cartésienne de même qu'à l'élucidation de la

notion centrale qu'occupe la substance au sein de sa métaphysique. Il est maintenant venu le moment d'y consacrer tous nos efforts.

DEUXIÈME PARTIE :

Analyse de la conception cartésienne de la substance

Au cours de l'analyse qui suit, le lecteur ne manquera pas de s'étonner de la grande richesse, de la rigueur et de la constance de la pensée cartésienne à travers le parcours des trois œuvres métaphysiques que nous examinerons. Mais son désir de connaître précisément la signification du mot « substance » et de voir mettre en lumière par Descartes lui-même ses implications tant épistémiques qu'ontologiques ne trouvera pas satisfaction dès l'étude du *Discours de la méthode*. Au contraire, comme le titre réservé à l'analyse du *Discours* le laisse entendre, cette première œuvre de vulgarisation sera si peu bavarde sur cette notion technique et propre à la philosophie que l'étendue des indices que nous en tirerons sera plutôt mince et fera émerger un problème conceptuel que seule l'analyse des deux autres œuvres à l'étude, soit les *Méditations métaphysiques* et les *Principes de philosophie*, permettra de résoudre. Quant à l'analyse des *Méditations* et de leurs objections, elle nous donnera le bénéfice de voir s'éclaircir progressivement l'idée que Descartes entendait signifier par l'usage du terme « substance » et nous permettra surtout d'avancer quelques hypothèses que nous tenterons de confirmer par l'étude des *Principes*, ce qui ne se fera pas sans difficulté étant donné l'incompatibilité apparente de cette dernière œuvre sur le sujet. Aussi, nous verrons que le problème de l'identité temporelle des substances n'apparaît nulle part dans le *Discours* et que l'idée de la subsistance des substances, bien qu'elle apparaisse ici et là dans les *Méditations* et les *Principes*, ne se présente pas aux yeux de notre auteur comme un problème théorique que la raison doit résoudre. Enfin, lorsque nous aurons toutes les informations en main concernant ce qu'est la substance cartésienne et sur sa subsistance, nous pourrons dès

lors jeter un œil critique sur les idées de Descartes sur le sujet, ce que nous ferons en guise de conclusion.

Le Discours de la Méthode : lieu d'émergence d'un problème conceptuel

Le Discours de la Méthode, par le souci qu'avait son auteur de démocratiser l'accès au savoir de même que par l'étendue de la matière qu'il couvre, débutant par son itinéraire autobiographique et philosophique, poursuivant par l'explicitation de sa méthode pour guider les esprits dans la recherche de la vérité, par la position des principes d'une morale provisoire, par l'exposition des résultats qu'il atteint tant en métaphysique qu'en physique par l'application de ses principes méthodologiques et terminant par l'expression des vœux de l'auteur concernant l'avenir des sciences, cette œuvre, disions-nous, constitue sans contredit une introduction sans égale au cartésianisme. Cependant, cette initiation à la sphère des sciences à laquelle nous invite Descartes n'est pas sans laisser dans l'ombre quelques notions théoriques et techniques propres à la philosophie dont le lecteur curieux ne pourra s'empêcher d'exiger quelques éclaircissements, suivant par là même les préceptes cartésiens enseignés dans la deuxième partie du *Discours* selon lesquels nos pensées doivent être autant que possible claires et distinctes¹. Or, si, tel que le requiert la méthode cartésienne, il est nécessaire aux personnes désireuses de connaître la vérité qu'elles suspendent tout jugement comportant le moindre doute et surtout, qu'elles n'attribuent la vérité qu'à ce qu'elles conçoivent clairement et distinctement, force nous est de retenir notre croyance en certaines

¹ « Le premier [principe] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de les mettre en doute. » Descartes, *Discours de la Méthode*, deuxième partie, AT 18. Les références aux écrits de Descartes sont faites conformément à l'édition Adam et Tannery.

vérités que notre auteur conçoit sans doute –du moins, espérons-le- avec moins d’ambiguïté que nous. Précisément, c’est au cours de la quatrième partie du *Discours* que Descartes tentera de nous convaincre de l’existence d’une chose qu’il désigne par le terme « substance », notion proprement philosophique dont jusqu’ici nous n’avons ni une conception claire ni une idée distincte et à laquelle nous ne saurions, pour ces mêmes raisons, attribuer l’existence. C’est cette ambiguïté conceptuelle qui constituera le point de départ de nos recherches sur l’ontologie cartésienne.

S’il est bien connu que la méthode cartésienne exige que nous fassions table rase de nos préjugés, que nous rejetions pour faux « tout ce en quoi [nous pouvons] imaginer le moindre doute ² », ou encore que le doute méthodique est différent du doute sceptique en ce qui regarde leur finalité respective, il est moins coutumier d’entendre parler de la double fonction que remplit l’activité dubitative dans l’entreprise cartésienne et du désaccord qu’elle crée chez les commentateurs au sujet du cheminement intellectuel que suit Descartes pour atteindre sa toute première vérité. C’est que le doute cartésien, tenant à l’écart, d’une part, nos croyances envers l’existence de quelques êtres et, d’autre part, toutes nos connaissances de même que les processus gnoséologiques qui nous les font découvrir, joue un rôle à la fois ontologique et surtout, ce qui est moins bien connu, épistémique. Cette double fonction est manifeste si l’on tient compte non seulement des objets sur lesquels le père de la modernité élève un doute mais aussi de la manière dont il éveille sa suspicion à leur égard. C’est ainsi qu’en premier lieu, les certitudes fournies par nos sens, premiers objets écartés de la sphère de la science, se trouvent mises hors circuit pour des raisons autant ontologiques qu’épistémiques : « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus

² *Discours de la Méthode*, quatrième partie, AT, VI, 31.

supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer.³» Cette citation nous indique que deux motifs incitent Descartes à élever sa recherche au-dessus des apparences sensibles : d'abord, parce qu'ils ont déjà failli, nos sens sont peut-être trompeurs en ce qu'ils nous présentent des choses existantes alors qu'il est possible qu'il n'y en ait point et ensuite, il est toujours probable que les représentations des choses qui nous sont livrées par nos sens ne soient pas en parfaite conformité avec ce que sont les choses elles-mêmes, de sorte que notre connaissance des attributs des choses est aussi peu certaine que leur existence. Quant au doute élevé contre les certitudes atteintes par un raisonnement mathématique, point n'est question de leur accorder ou de leur refuser un quelconque statut ontologique mais seule la faillibilité humaine en cette matière suffit à les rejeter :

« Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstration.⁴ »

Procédant de la sorte, du moins si nous croyons ce qu'avance un écrit plus tardif de Descartes⁵, ce dernier entreprendrait dès lors d'assurer les premiers fondements du savoir et de la science en évitant tout recours à quelque démonstration, de manière à ce que l'appréhension de la première vérité qui recevra notre approbation ne nécessite aucunement l'usage de nos facultés de raisonnement puisqu'elles sont désormais –quoique seulement temporairement– jugées sujettes à l'erreur. Certains pourraient, de plus, appuyer cette idée en mettant en évidence la manière particulière dont Descartes traite du dernier objet de son doute épistémique :

« Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons sans qu'il y en ait aucune pour lors

³ *Discours de la Méthode*, AT, VI, 32.

⁴ *ibid.*, AT, VI, 32.

⁵ Cette idée se retrouve dans la deuxième objection contre ses *Méditations Métaphysiques*. Nous reportons cependant à plus tard l'examen de ce passage incontournable.

qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. ⁶»

Tout se passe alors comme si, donnant à son doute une fonction épistémique, Descartes refusait d'accorder son crédit à chacune des pensées qui lui traverse l'esprit pour qu'enfin, en coïncidence avec la mort de ce scepticisme méthodique, apparaisse une vérité qui soit davantage l'objet d'une saisie intuitive que d'une certitude tirée d'un raisonnement :

« Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. ⁷»

Ainsi donc, suivant cette lecture « intuitiviste » du *cogito*⁸, Descartes, jugeant pour lors toutes les démonstrations faillibles, ferait aboutir sa crise pyrrhonienne par la découverte du « je » dont l'existence apparaît avec une évidence qui n'est aucunement analogue à celle que nous livrent les raisonnements mathématiques et qui ne serait nullement déduite de quelques prétendues vérités conçues antérieurement à cette intuition.

Pourtant, bien que cette interprétation « intuitiviste » du *cogito* soit d'emblée partagée par certains commentateurs, il est envisageable de prétendre que cette première découverte de l'existence du « je » ne peut se faire sans que notre esprit opère quelques liaisons entre quelques prémisses. Le problème devient alors celui de savoir quelles sont ces prémisses impliquées dans le raisonnement cartésien. Or, parmi les possibilités d'interprétation qui s'offrent à nous, l'une consiste à voir dans le *cogito* un raisonnement déductif par lequel nous

⁶ *Discours de la Méthode*, AT, VI, 32.

⁷ *Ibid.*, AT, VI, 32.

⁸ Nous utiliserons l'expression latine « cogito » non pas pour affirmer sa signification littérale « je pense » mais bien pour faire référence au cheminement intellectuel de Descartes au moment où il tente de nous prouver l'existence de la substance pensante.

inférons l'existence d'un être particulier par le moyen d'une affirmative universelle, argument que nous pouvons concevoir ainsi : « Tout ce qui pense existe, je pense, donc j'existe ». Cependant, comme le précédent syllogisme - dont la majeure est par ailleurs manquante dans le texte cartésien - ne s'accorde nullement, au dire même de son auteur⁹, avec l'intention qu'il avait lorsqu'il écrivait ses lignes, une autre perspective doit être empruntée. L'une d'entre elles, qui s'avère d'autant plus d'un grand intérêt pour notre entreprise, consiste à voir dans le *cogito* un raisonnement procédant de l'appréhension d'un attribut à l'existence du sujet de cet attribut, hypothèse qui nous est suggérée au moment où Descartes tente de déterminer quelle est la nature de l'être qu'il vient tout juste de découvrir et qu'il désigne pour la toute première fois par le terme « substance » :

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, *de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser* et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle.¹⁰

Ce passage, à l'image même de l'entièreté de cette quatrième partie du *Discours*, étant d'une richesse qui n'a d'égale que sa densité, nécessite plusieurs relectures afin d'en saisir plus précisément les détails et de distinguer l'essentiel du propos des arguments périphériques qui l'appuient. Principalement, ce passage apparaît centré sur la détermination de l'essence du moi-substance que Descartes assimile à la pensée et sur son anti-matérialisme de l'esprit dont il se fera un farouche défenseur. En périphérie de ces thèses fondamentales, nous pouvons également y trouver l'argument en question voulant que la découverte de l'existence de la

⁹ Nous examinerons ultérieurement plus en détail les raisons de ce refus lorsque nous jetterons un œil sur les réponses faites aux objections adressées contre les *Méditations Métaphysiques*.

¹⁰ *Discours de la Méthode*, AT, VI, 32 et 33. C'est nous qui soulignons.

substance pensante se fait par l'intermédiaire d'une autre vérité qu'il conçoit antérieurement à celle de l'existence du moi : « [...] *de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses*, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais[...] ¹¹ ». Ainsi, au moins deux vérités sont comprises dans le raisonnement cartésien suivant par cela même l'ordre chronologique des membres de la précédente citation : la première concerne l'effectivité de l'activité dubitative ou de l'acte de penser (« de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses ») ; la seconde met en évidence l'existence de l'être qui doute et qui pense (« il suivait très évidemment et très certainement que j'étais »). La question devient alors de comprendre comment se justifie le passage de l'acte de douter (ou l'acte de penser) à l'existence de l'être qui doute (ou qui pense). Une des possibilités qui nous est offerte pour résoudre ce problème consiste à extraire du texte cartésien un rapport de dépendance entre un attribut et son sujet, rapport qui, bien qu'il ne soit ni expliqué par Descartes et encore moins développé plus amplement, pourrait être explicité de la manière suivante : comme tout attribut est attribut d'un sujet, s'il y a un attribut quelconque, il existe un sujet qui est affecté par cet attribut. Si l'auteur du *Discours* avait effectivement en tête ce schéma ontologique sujet/attribut ainsi que ce rapport d'appartenance entre deux types d'êtres distincts, son parcours intellectuel menant à la découverte du je pensant devrait pouvoir se ramener au raisonnement suivant : appliquant la méthode sceptique, je ne puis cependant nier que je doute ; si je doute c'est que je pense ; enfin si j'ai des pensées celles-ci doivent être des attributs d'une chose qui pense étant donné que tout attribut est un attribut d'un sujet ; donc cette chose qui pense existe puisqu'on ne saurait concevoir qu'un attribut (la pensée en l'occurrence) soit sans que le sujet de cet attribut existe (la substance pensante). C'est

¹¹ *Discours de la Méthode*, AT, VI, 32 et 33. C'est nous qui soulignons.

précisément de cette manière que Sievert, dans son article *Sellars and Descartes on the fundamental form of the mental*¹², interprète le raisonnement de Descartes :

The moment Descartes advances beyond consideration of how we represent the mental to questions of what mental things are and how we know them, he thinks in terms of substances and their modes. Thoughts are classified as properties or qualities and, as such, are conceived as “in” a thinking substance. At the same time, Descartes does not know this conception to be true in the way that he knows the occurrence of thoughts, namely by “observation”. “Observation” provides knowledge of the thoughts which he believes are properly categorized as properties which properties, in turn, he believes must be “in” a thinking substance.¹³

Le problème que souligne Sievert concernant la validité du schéma ontologique dont dispose Descartes pour prouver l'existence de sa propre substance nous est d'une grande utilité pour notre entreprise. C'est que suivant cette interprétation, ce ne sont pas les deux propositions « je pense » et « j'existe » qui peuvent faire l'objet d'une saisie intuitive mais seulement la première ; car, contrairement à son attribut qu'est la pensée, nous n'avons pas de connaissance immédiate de la substance elle-même mais, bien qu'elle se dérobe à toute appréhension intellectuelle, nous savons qu'elle existe du seul fait que nous rencontrons en nous des pensées et que celles-ci sont ses attributs. Ainsi, comme il affirme que la substance cartésienne ne peut être l'objet d'une appréhension sensible ou intellectuelle, tout se passe comme si Sievert affirmait que Descartes tente de prouver l'existence d'un substrat. Quoiqu'il ne l'affirme pas explicitement, il n'en demeure pas moins qu'il attribue au cartésianisme les trois idées suivantes : 1- il existe une différence ontologique entre le sujet et son attribut, entre le sujet pensant et la pensée ; 2- la pensée réside « dans » le sujet pensant ; et enfin, 3 - l'existence du sujet *ne* peut se découvrir *que* par l'appréhension d'un de ses attributs. Or, nous ne pourrions prétendre que Descartes endosse ces trois points si nous

¹² Sievert, 1980, pp. 251-257.

¹³ *Ibid.*, pp. 254-256.

croyions qu'il était un partisan de la théorie des faisceaux de propriétés ou des substances aristotéliennes. En effet, le défenseur de la théorie des faisceaux de propriétés contesterait le point un tandis que l'ami des substances aristotéliennes exigerait du point trois plus amples précisions. C'est donc, selon Sievert, au mystérieux et inobservable sujet qui a la pensée comme attribut que Descartes accorde l'existence lorsqu'il affirme : « je suis ».

Cependant, si l'interprétation du *cogito* cartésien que propose Sievert est juste, l'idée selon laquelle le « je pense donc je suis » serait l'objet d'une intuition immédiate s'avère douteuse puisque l'existence de la substance serait l'aboutissement d'une inférence¹⁴. Qui plus est, la validité d'un tel raisonnement peut être remise en question puisque nous savons qu'il existe d'autres schémas ontologiques servant à décrire la nature des choses concrètes et singulières. En particulier, si la perspective empiriste voulant que les choses ne soient qu'un faisceau de propriétés est plus adéquate, inférer l'existence d'un substrat par le moyen de la découverte d'un de ses attributs devient dès lors un faux raisonnement. La question est maintenant de savoir comment Descartes assure la justesse du modèle ontologique sujet/attribut. Or, selon Sievert, comme le sujet de l'attribut ne peut faire l'objet d'une évidence immédiate comme peuvent l'être les pensées, seul le recours à Dieu peut justifier l'adéquation du schéma ontologique dont dispose Descartes pour prouver l'existence de la *res cogitans* :

Because he maintains that he can "observe" acts of thinking but cannot "observe" thinking substance, there is the question of how he can know that something he does not "observe" exists. His answer to this question is to say that if he can know that every mode of thinking, that is, every occurrent act of thinking which he categorizes as a mode is "in" a thinking substance, then he can know that such a substance exists when he "observes" an act of thinking. This he believes he can come to know after he knows that God exists and is not a deceiver. [...] He seeks

¹⁴ "There is no doubt : Descartes says that the existence of a mind may be inferred from a thought." Sievert, 1980, p. 254.

vindication of this belief by appeal to God's existence and goodness : a good God would create a world in which not only do people invoke the categories of substance and mode and the categorial principle that every mode is "in" a substance but also a world in which such a principle is true.¹⁵

Il est vrai que l'existence du Dieu vérac sera d'un grand secours lorsque Descartes tentera plus tard d'assurer la validité objective des idées qu'il conçoit en son esprit au sujet du monde extérieur. Mais l'interprétation de Sievert fait problème puisque l'existence de Dieu n'est pas encore démontrée au moment où Descartes prouve l'existence de la substance pensante. Tout au plus pouvons-nous affirmer que la validité du schéma ontologique sujet/attribut ne sera assurée qu'une fois que l'existence du Dieu vérac sera prouvée et qu'ainsi, la justesse du *cogito* ne peut s'apprécier qu'à rebours. Cependant, suivant cette interprétation, le caractère intuitif du *cogito* devient une fois de plus douteux puisque sa vérité dépend maintenant de celle de deux autres : d'abord de l'adéquation du schéma ontologique sujet/attribut et, ensuite, de l'existence d'un Dieu qui ne peut être trompeur en vertu même de son essence. Nous voilà bien loin d'une vérité intuitive.

Bien que la validité de ce schéma ontologique pose quelques problèmes, nous pouvons tout de même tenter d'assurer la justesse de cette lecture du *cogito* suivant laquelle le rapport entre un attribut et un sujet de cet attribut est au cœur même du raisonnement cartésien à la lumière de la suite du passage du *Discours* que nous avons examiné. C'est précisément lorsque Descartes examine ce qui se produirait si je cessais de penser que nous pouvons retracer un lien entre la pensée et le sujet pensant : « [...]au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de

¹⁵ Sievert, 1980, pp. 255-256.

croire que j'eusse été[...] ¹⁶» Nous pourrions effectivement voir dans cette citation un second raisonnement qui suppose le même rapport de dépendance entre un sujet et son attribut, un raisonnement qui tente cette fois de révéler les conséquences qui se produiraient si je cessais de penser : si je perdais soudainement tous mes attributs, et donc toutes mes pensées, je ne pourrais dès lors plus m'assurer de ma propre existence. Ainsi, pouvons-nous y lire une réaffirmation de son processus menant à l'existence de la substance pensante : c'est que je ne puis affirmer qu'un être soit si celui-ci n'a aucun attribut qui le manifeste, sans quoi cette affirmation demeurerait purement hypothétique. Cependant, deux motifs nous incitent à mettre un bémol sur cette interprétation du *cogito* cartésien.

En premier lieu, jamais Descartes n'affirme que *les pensées* composent l'essence de la substance pensante mais, comme chaque fois qu'il renvoie implicitement ou explicitement à la pensée, il le fait en employant le verbe « penser », tout porte à croire que Descartes réfère à l'acte de penser plutôt qu'aux pensées singulières ou à la pensée en général. Autrement dit, le *Discours* semble attirer l'attention sur l'acte de penser et non sur l'objet spécifique posé par cet acte. En effet, Descartes n'écrit-il pas : « *je pense*¹⁷ donc je suis » plutôt que : « j'ai des pensées donc je suis » ? N'écrit-il pas que : « [...] de cela même que *je pensais à douter* de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais » ? N'ajoute-t-il pas pour assurer la justesse de son affirmation : « si j'eusse seulement cessé de *penser*, [...], je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été » ? N'affirme-t-il pas qu'il « [...] connu[t] de là qu'[il était] une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de *penser* » ? Curieusement, peu de commentateurs semblent tenir compte de cette distinction que nous venons de faire entre l'attribut ou de l'essence de la substance pensante en tant

¹⁶ *Discours de la Méthode*, AT⁹ VI, 33. C'est nous qui soulignons.

¹⁷ Les emphases sur les verbes « penser » sont les nôtres et non celle de l'auteur du *Discours*.

qu'acte et non en tant que contenu de l'acte. Parmi eux, Paul Mommaers dans son article « The Problem of the I » souligne à maintes reprises que c'est précisément sur l'acte de penser que Descartes attire l'attention lorsque ce dernier escompte mettre fin au scepticisme radical : « Descartes discovers that only one thing escapes even the most outright deceit, and that is the *act* of thinking. ¹⁸ » L'auteur poursuit également en affirmant que ce ne sont pas les objets spécifiques sur lesquels portent les pensées qui sont à l'abri du doute mais que c'est plutôt de l'acte de penser dont il n'est nullement possible de douter : « Obviously, it is not the content of the thinking that yields absolute certainty but the act of thinking. ¹⁹ » Peut-être serait-il alors nécessaire de réajuster notre tir et d'affirmer que le rapport entre l'attribut et son sujet n'est pas un rapport d'appartenance entre des pensées et un être pensant mais celui entre un acte et un agent. Ainsi, le raisonnement de Descartes devrait pouvoir se traduire ainsi : doutant de la vérité de tout, je ne puis douter que je doute ou que je pense ; si un tel acte se produit, il doit exister un être qui produit cet acte, donc le producteur de cet acte existe et la substance pensante est cet être qui accomplit l'acte de penser. Cependant, la suite de l'article de Mommaers ne semble nullement entériner l'hypothèse que nous venons de faire, préférant soutenir que Descartes pose l'existence de l'acte de penser et non celle d'un être qui produit cet acte :

« The interior fundament, then, Descartes has come upon, is not a definable thing-like basis. It is spontaneous acting. It is self starting motion. Consequently, The real *I* is not to be found in the structure of the mind, nor at any of its levels. It is not to be identified with the products of the mind, not with thought nor with any other contents of consciousness. The true human self *is* the spiritual activity of man. [...] There is the act of thinking – in the varied sense of the word, including doubting, desiring, etc. – which actually occurs. And this event is me [...]

Obviously, the self knowledge on which Descartes originally threw light, is not a matter of introspection. It is not self-viewing, which would imply a representation, sort of

¹⁸ Mommaers, 1995, p. 261.

¹⁹ Ibid., p. 262.

self image. It is not a form of reflexion or inference either, which would suppose that one looks back upon the inner activity, searching for its cause or some such “deeper” thing.²⁰»

En ce qui regarde le deuxième point que nous élevons contre l’interprétation que nous avons proposée du *cogito*, c’est le rapport entre le sujet et son attribut qui une fois de plus pose problème. En effet comme ce rapport ontologique n’apparaît explicitement nulle part dans la quatrième partie du *Discours*, un doute persiste quant à savoir si Descartes suit véritablement cette démarche intellectuelle lorsqu’il fonde les premiers principes du savoir. Si donc cette lecture du *cogito* cartésien s’articule sur un tel rapport d’inhérence et de dépendance, il reste à savoir si la suite du texte nous fournit les matériaux nécessaires pour nous convaincre de la justesse de cette hypothèse.

Remarquons d’abord que, non seulement Descartes passe outre les considérations pouvant amener de plus amples renseignements sur sa conception particulière de la substance, mais encore, le reste de cette quatrième partie étant davantage voué à la démonstration de l’existence du Dieu vérac ainsi qu’à sa nécessité pour assurer l’existence du monde, le passage que nous avons examiné sera le seul à faire référence à la notion de la substance. Néanmoins, cette quatrième partie du *Discours* recèle un second passage que certains jugeront révélateur de la pensée de Descartes, un passage où l’auteur semble cette fois user plus manifestement d’un argument servant à prouver l’existence de la substance pensante :

Après cela, je considérerai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car, puisque j’en savais une être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la vérité, *sinon que je vois clairement que, pour penser, il faut être*,²¹ je jugeai

²⁰ Mommaers, 1995, p. 263. Il est à noter que les soulignements sont ceux de l’auteur de l’article.

²¹ C’est nous qui soulignons.

que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.²²

Encore une fois, comme le dessein principal de ce passage consiste à nous indiquer que la clarté et la distinction sont les marques de la vérité et que nos esprits, dès qu'ils les aperçoivent, ne peuvent faire que ce qu'ils conçoivent soit représenté comme étant faux, le point sur lequel nous allons insister peut sembler plus ou moins périphérique. Mais il n'en demeure pas moins que Descartes n'aurait pu préciser quels sont les traits caractéristiques de la certitude s'il n'avait pas conçu que « *pour penser, il faut être* » lorsqu'il en déduisit la certitude de sa propre existence et qu'ainsi, ces quelques mots jouent un rôle crucial, non seulement en ce qui regarde la finalité de ce paragraphe, mais également et surtout, en ce qui concerne l'argument que nous nous devons d'éclaircir. C'est que les quelques mots que nous avons soulignés semblent indiquer qu'une certaine condition doit être satisfaite pour qu'un acte de penser soit effectué : l'existence d'un être est nécessaire pour qu'il y ait un acte d'intellection car, à l'inverse, cela ne pourrait avoir lieu. Mais l'existence de quel être précisément ? Celle d'une substance pensante ? Mais qu'est-ce alors qu'une substance pensante ? Un substrat ayant l'acte de penser comme propriété tel que Sievert semble le proposer ? Un faisceau d'actes de penser ? Ou encore, une substance seconde, suivant l'acception aristotélicienne, dont je ne suis qu'un membre ?

À défaut de répondre à cette interrogation, l'article de Mommaers est très instructif en ce qu'il nous témoigne d'une compréhension aussi erronée que commune de la notion cartésienne de la substance. Les analyses de Mommaers au sujet du traitement cartésien de l'âme humaine sont divisées en plusieurs parties dont la première que nous avons présentée

²² *Discours de la Méthode*, 38, AT, VI, 33.

plus haut ne constitue que le premier moment. Nous y avons vu que, selon sa lecture du *cogito*, l'existence était accordée à l'acte de penser et non à un sujet pensant. Or, la suite de son analyse semble tenir ce premier moment pour n'être qu'une étape transitoire menant vers la découverte de la véritable nature de la substance pensante. Le titre qu'il réserve pour entamer l'exposition de cette deuxième étape du parcours de Descartes est à cet égard très révélateur : « The *I* turns into a substance ». D'entrée de jeu, Mommaers semble identifier l'idée cartésienne de la substance à une notion aussi simple que familière servant à désigner les objets spatio-temporels. Ainsi, de la même manière que nous affirmons qu'une pierre ou du bois est une substance, Descartes affirmerait que le « je » dont il vient de découvrir l'existence n'est ni plus ni moins qu'une chose réelle au sens commun du terme :

« Descartes has been induced to cross over from the realm of the subject to that of the objects. That is to say, he tries to connect – and by the same token he tries to identify – the way of being that is proper to the human *I* with the way of being that is common to all and every real *thing*. Broadly speaking one may say he tends to reduce existence to being, act to entity, and the particular to the universal. [...] *I am* changes into being an *underlying substance, a solid substrat*²³. [...] Henceforth, the lively *I* that consists in spiritual acts, and in that unique way *is*, declines : there only remains a psychological subject, a secondary reality parasitizing the substantial subject.²⁴ »

Cette analyse de la notion cartésienne de la substance souffre cependant de bon nombre de lacunes. D'abord, comment serait-il permis à Descartes de conférer à l'âme humaine une structure ontologique qu'il emprunte aux choses spatio-temporelles s'il n'en a aucune connaissance à ce moment précis de ses recherches métaphysiques ? En effet, si l'existence du monde extérieur demeure encore douteuse, et s'il n'a aucune connaissance de la nature de ce monde, il lui serait illégitime d'attribuer au « je » quoi que ce soit qui fasse de cet être une chose réelle, ou encore un sujet psychologique dont l'idée serait empruntée à

²³ C'est nous qui soulignons ces quelques mots.

²⁴ Mommaers, 1995, pp. 270-271.

celle qu'il a des choses extérieures. De plus, si Descartes tient en suspens l'existence du monde qu'il perçoit par l'intermédiaire de ses sens, c'est qu'il tenait à dresser un portrait de l'âme humaine qui ne soit empreinte d'aucune notion sensible et qui soit la plus pure de toute détermination étrangère à sa nature²⁵. Ensuite, comme il n'est pas certain que Descartes pose les objets réels comme étant dotés d'un substrat et, de plus, comme nous ne savons rien à leur propos jusqu'ici, nous ne pouvons supposer qu'à son avis, l'esprit humain est un substrat ayant l'acte de penser à titre d'attribut essentiel. Enfin, peut-être Mommaers ne savait-il pas que Descartes n'accordait point au terme « substance » le sens commun qu'il lui confère et qu'il lui attribue sans doute à tort²⁶. Mais alors, en ne se limitant qu'à l'information livrée par cette quatrième partie du *Discours*, que pouvons-nous légitimement avancer au sujet de la conception cartésienne de la substance ?

À la lumière de la lecture du *Discours de la Méthode*, la seule réponse que nous pouvons soutenir avec assurance est la suivante : « [je suis] une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. » Si cette citation du *Discours* est la seule qui puisse livrer quelques informations sur la substance cartésienne, elle est tout autant source de nombreuses interrogations. D'abord, comme elle nous apprend que la substance cartésienne est caractérisée par une essence, tout porte à croire - jusqu'ici du moins - que Descartes n'attribue pas l'existence à un pur substrat sans propriétés lorsqu'il écrit « je suis ». Et si Descartes endossait cette théorie des substrats, nous aurions une raison de plus de remettre en doute la certitude qu'il juge inébranlable ; car, de toute évidence, comme le souligneraient

²⁵ Résumant brièvement la matière couverte dans chacune de ses méditations, Descartes écrit : « Dans la seconde [méditation], l'esprit qui usant de sa liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps. » Descartes, Abrégé des six méditations, AT, IX, 9.

²⁶ C'est ce que les analyses qui vont suivre nous permettront de certifier.

d'ailleurs les défenseurs de la théorie des faisceaux de propriétés, si effectivement l'acte de penser est un attribut constitutif de mon essence, il n'en découle pas qu'il existe un substrat qui accomplit cet acte mental puisque nous pouvons concevoir que cet acte soit réalisé sans qu'un sujet le réalise, tout comme nous pouvons nous imaginer qu'il y ait un attribut sans que cet attribut soit la propriété d'un substrat. Ensuite, l'auteur du *Discours* précise que la substance dont il est question, plutôt que d'être le lieu d'intersection d'une multitude de propriétés qui en constitueraient l'essence, n'aurait qu'un seul attribut essentiel, celui de l'acte de penser, ce que nous pouvons remarquer si nous insistons sur la négation restrictive du texte cartésien : « [je suis] une substance dont toute l'essence ou la nature *n'est que* de penser.²⁷ » À dessein de certifier la justesse de cette remarque, nous pouvons consulter l'excellent commentaire²⁸ d'Étienne Gilson sur le *Discours de la Méthode*, ouvrage dans lequel l'auteur souligne également l'unicité de l'attribut essentiel de la substance pensante : « [...] la substance pensante, ou Âme, n'est pas faite dans sa nature, d'autre chose que de la pensée même [...] »²⁹. Toutefois, nous ne connaissons toujours pas quel rapport unit la substance et son attribut essentiel. Enfin, quoique Descartes n'insiste pas tellement sur ce point, il est hors de question de considérer que la substance pensante est un membre d'une catégorie générale de l'Être sous laquelle elle serait subsumée en vertu de son essence. En effet, Descartes n'affirme pas qu'il vient de prouver l'existence de la substance pensante au sens de la substance seconde aristotélicienne ; car, de toute évidence, il ne serait pas permis de faire l'inférence suivante : « J'existe à titre de chose qui pense, donc d'autres êtres ayant la même essence existent » puisque l'existence des autres êtres du même type ne peut être assurée avec le même degré de certitude. C'est ce que nous pouvons démontrer en examinant la

²⁷ *Discours de la Méthode*, AT, VI, 33. C'est nous qui soulignons.

²⁸ Gilson, 1925, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*. Nous réservons l'exposition des précieuses analyses de cet ouvrage pour plus tard.

²⁹ Gilson, 1925, p. 303.

prétendue justesse des raisonnements suivants : « tu penses, donc tu existes » ; « il pense, donc il existe » ; « nous pensons, donc nous existons ». Il va de soi que, dans une perspective toute cartésienne où tout ce qui comporte le moindre doute ne peut être posé pour vrai, la prémisse de chacun de ces arguments ne peut être jugé indubitable puisque nous ne pouvons être assurés qu'autrui pense. Mais, au contraire, lorsque je cherche une vérité et que je doute de tout, je ne peux pas faire que je ne pense pas ; et quand bien même nierais-je que je pense, cette négation serait elle-même un acte de penser. Ainsi, l'énoncé « je pense », étant l'objet d'une certitude immédiate, au sens où aucune médiation, ne serait-ce qu'une représentation, ne me sépare de l'acte de penser, ne saurait être mis en doute. Il n'en est pas de même lorsque j'examine ce sur quoi repose la véracité de l'énoncé « tu penses » ou « nous pensons » puisque dans ces cas, je serais à la merci de la confirmation verbale ou écrite d'autrui, ce qu'enfin la méthode cartésienne m'obligerait à tenir pour douteux en raison du fait que ces confirmations seraient l'objet d'une expérience sensible dont la validité objective n'a pas encore été mise à l'abri du doute. En somme, comme le « je pense donc je suis » n'a de validité que dans la perspective de la première personne du singulier³⁰, l'ontologie cartésienne, ne dépassant pas les bornes que lui impose sa méthode, ne pose -jusqu'ici du moins- que l'existence d'une seule substance, celle du sujet méditant que je suis.

Pour ce qui est du *Discours*, c'est à la fois ici que s'arrête toute affirmation légitime au sujet de la notion cartésienne de la substance et que débute notre questionnement à son sujet. En particulier, aucune information ne nous est livrée concernant la subsistance dans le temps de la substance pensante. Si nous pouvons prouver notre propre existence du seul fait que nous pensons, Descartes ne nous a cependant point fourni les arguments nécessaires

³⁰ Ainsi, peut-être Descartes n'avait-il pas vu que sa méthode le conduisait tout droit vers un solipsisme dont, apparemment, il ne proposa aucune solution.

pour nous convaincre que nous sommes et demeurons les mêmes êtres d'un moment à l'autre du temps. En ce lieu d'introduction à la sphère des sciences qu'est le *Discours*, Descartes ne semble pas avoir senti la nécessité de poser le problème de l'identité temporelle du sujet pensant ni de lui apporter quelque solution. Serait-ce qu'il était à cours d'arguments pour nous sortir de l'instantanéité de cette première certitude ? Ou encore qu'il n'avait pas pris conscience de cette difficulté qu'allaient d'ailleurs lui reprocher bon nombre de philosophes et de commentateurs ? C'est justement sur ce sujet que Russell, dans son ouvrage *Problèmes de Philosophie*, attire l'attention, voyant dans le problème de la permanence du sujet pensant la principale difficulté de la première certitude du cartésianisme : « [...]il se pourrait, écrit-il, que l'être qui voit la couleur brune de la table fût tout à fait momentané et qu'il fût différent de celui qui, au moment d'après, sera le centre de réactions différentes.³¹ » C'est également dans une approche analogue qu'Ayer, jetant le doute sur la stratégie cartésienne visant à dériver toutes nos connaissances d'un principe premier et fondationnel, critique l'idée cartésienne selon laquelle l'existence d'un unique et subsistant sujet peut être inférée de l'occurrence d'une seule pensée :

“I exist” does not follow from “there is a thought now.” The fact that a thought occurs at a given moment does not entail that any other thought has occurred at any other moment, still less that there has occurred a series of thoughts sufficient to constitute a single self.³²

À ce propos, Jàuregui, dans son article « Cogito and Temporality », examine cette même difficulté du cartésianisme et présente les solutions proposées par le père de la modernité qui lui permettent d'assurer la permanence de ce premier fondement. Cependant, comme son analyse dépasse la portée du *Discours de la Méthode* et s'appuie essentiellement sur une étude

³¹ Russell, 1965, chapitre II, p. 22.

³² Ayer, 1946, chapitre II, p. 47.

des *Méditations Métaphysiques*, il nous sera nécessaire d'examiner plus en détail ce dernier écrit. Peut-être ainsi parviendrons-nous à éliminer de nos esprits le doute concernant l'existence d'une substance pensante sur laquelle nous n'avons jusqu'ici que des hypothèses et quelques résultats partiels qui exigent de plus amples éclaircissements. Peut-être qu'en ce nouveau lieu de réflexion, Descartes saura nous convaincre que la substance demeure identique au fil du temps, et ainsi sauvera-t-il tant son ontologie que sa théorie de la connaissance d'une instantanéité qui menace de ruiner son système philosophique.

Les Méditations métaphysiques, leurs objections et leurs réponses :

quelques éclaircissements

Au cours des analyses qui suivront, nous aurons l'occasion de voir s'éclaircir quelques-unes des difficultés que nous venons de rencontrer à la lecture du *Discours*. En particulier et surtout, c'est la question de l'identité temporelle ou de la subsistance de la substance qui, bien qu'elle ne semble point faire explicitement l'objet d'une difficulté ontologique pour le père de la modernité, trouvera quelque réponse. Cela dit, nous n'entendons point certifier que l'ontologie cartésienne apporte une véritable solution à ce problème, et encore moins une solution qui nous semble adéquate ; car encore faudrait-il, pour ce faire, que cette difficulté se présentât comme telle à son auteur, ce qui, nous le verrons, paraît difficile à démontrer. En fait, il serait plus exact d'affirmer que, bien qu'il n'ait point prévu l'instantanéisme que nous allions lui reprocher quelques siècles plus tard, Descartes avait tout de même précisé dans ses *Méditations* quelles sont les conditions qui doivent être satisfaites pour que la substance dure un certain temps, conditions que nous mettrons en lumière par le biais de l'article de Jàuregui. Par ailleurs, en ce qui concerne l'idée

de la substance et de la question de savoir si elle est distincte ou non de ses attributs, nous verrons, en ce nouveau lieu d'analyse, que quelques passages des *Méditations* contiennent certaines expressions langagières qui semblent nous indiquer que la substance et ses attributs sont deux choses distinctes. Quant à savoir si la substance cartésienne joue un rôle analogue à l'un de ceux que nous avons attribués au substrat dans notre première partie, précisément celui de conjoindre la multiplicité des attributs en un seul être, cela semble fort douteux étant donné l'absence de précision à ce sujet. Cependant, il se pourrait bien que l'idée de la substance soit très intimement liée à celle de la subsistance, ce qui, sur ce point, rapproche sa conception de celle que nous avons du substrat. Il demeure toutefois que les éclaircissements que nous aurons à ce sujet précis ne seront que partiels. C'est qu'il semblerait que Descartes n'ait point senti la nécessité d'examiner la notion de la substance prise en elle-même et séparée de ses attributs, ce que nous comprendrons mieux lorsque nous examinerons ses *Principes de Philosophie*.

Le premier extrait significatif des *Méditations* qui traite explicitement de la notion de la substance se retrouve au cœur même de l'introduction de son plus célèbre ouvrage, soit précisément dans les premières pages de l'*Abrégé*. Il est par ailleurs remarquable d'y constater que notre auteur, plutôt que d'offrir à ses lecteurs un simple et intégral résumé des résultats de ses recherches métaphysiques présentés tout au long de ses six méditations, dépasse la portée de ces dernières et y formule un argument à la défense de l'immortalité de l'âme que nous ne retrouvons nulle part ailleurs. Non sans nous rappeler le *Phédon*³³ de Platon, cette preuve cartésienne s'articule entièrement sur la distinction entre la nature du corps et celle de l'âme.

³³ Voir l'extrait du *Phédon* de Platon, 78a à 80d.

[...] nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit, ou l'âme de l'homme, ne peut se concevoir que comme indivisible : car, en effet, *nous ne pouvons concevoir la moitié d'aucune âme*, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps ; en sorte que leurs natures ne sont seulement reconnues diverses, mais même en quelque façon contraires. [...] le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais [...] le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents ; [...] *l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance*. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., *c'est pourtant toujours la même âme*³⁴ ; au lieu que le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature.³⁵

Il y a, dans cette courte démonstration, plusieurs idées tant sur la conception cartésienne de la substance que sur le problème de la subsistance de celle-ci qui méritent notre attention. D'abord, non seulement nous rappelle-t-on que l'âme et le corps sont de nature distincte, mais encore découvrons-nous que cette différence essentielle se trouve fondée sur l'idée de divisibilité. Nous pouvons aisément concevoir, précise Descartes, qu'un corps, si minuscule soit-il, puisse être divisé infiniment en de plus petites parties, de sorte que tous les corps sont composés sans qu'il y ait quelques parties indivisibles desquelles seraient construits les corps complexes comme le corps humain³⁶. Du fait qu'il est divisible et que sa composition est constituée de propriétés accidentelles, Descartes en conclut que le corps humain est sujet à la corruption. L'âme, pour sa part, n'ayant d'ailleurs aucune extension spatiale, ne peut être divisée et n'est donc point composée de parties ni de propriétés accidentelles, ce qui enfin permet à Descartes de tirer la conclusion selon laquelle l'âme est une pure substance. En découlerait-il que la substance ne puisse être divisée ?

³⁴ Ces deux soulignements sont les nôtres.

³⁵ *Méditations Métaphysiques*, Abrégé des six méditations, AT, IX, 9, 10-11.

³⁶ C'est, par ailleurs, à partir de cette divisibilité à l'infini de l'étendue spatiale que la physique cartésienne rejette l'atomisme.

Qu'elle soit telle qu'aucun autre être n'entre en sa composition ? Si tel est le cas, la substance cartésienne serait - sur cet aspect du moins - assez semblable au substrat ; car nous avons démontré dans notre première partie que, conformément au principe d'économie ontologique, le substrat ne pouvait qu'être de nature simple et non composée. Sans doute pourrions-nous objecter que la substance étendue peut être divisée et, qu'ainsi, il n'est pas de la nature de toutes les substances d'être simples et indivisibles. Mais, ce faisant, nous oublierions que c'est de l'étendue que Descartes affirme la divisibilité à l'infini et non celle de la substance. Cette différence ontologique entre le sujet (ou la substance) et ses attributs, qu'ils soient essentiels ou accidentels, peut être plus manifestement mise en évidence si nous examinons attentivement l'exemple donné par l'auteur pour illustrer l'indivisibilité de l'âme :

« [...] l'âme humaine [...] n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. *Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme*³⁷. » Cette illustration revêt pour nous une double importance : elle nous permet d'abord de découvrir ce que peuvent être les attributs de l'âme ; ensuite, elle nous indique clairement que l'identité temporelle de la substance pensante repose sur la distinction entre la substance et ses attributs ; car, à la différence des corps, si les modifications qui se produisent au niveau de ses attributs n'altèrent point son être, c'est qu'elle n'est point identique ou réductible à ses attributs. Ainsi, l'âme qui conçoit, n'est pas l'acte de concevoir, ni l'être conçu ; et l'âme qui veut l'instant suivant n'est pas cette volition et encore moins l'être voulu ; et enfin l'âme qui sent un moment plus tard n'est pas l'acte de sentir ni l'être senti. Nous avons donc ici la preuve que l'idée selon laquelle la substance cartésienne serait un faisceau de propriétés ne peut être tenue pour vraie. Il serait plus juste d'affirmer que la substance cartésienne est

³⁷ Ces deux soulignements sont les nôtres.

inaltérable, simple, indivisible, identique d'un moment à l'autre du temps et entièrement distincte de ses propriétés. Mais, le point capital de cette illustration est que c'est précisément sur cette différence ontologique entre la substance et ses attributs que s'articule cette preuve de l'immortalité de l'âme, ce en quoi la substance cartésienne semble, jusqu'ici, d'une nature analogue à celle du pur substrat. Citant et commentant ce passage dans son article *Sellars and Descartes on the fundamental form of the mental*, Sievert, si l'on exclut cependant la comparaison que nous venons de faire entre la substance cartésienne et le substrat, parvient exactement aux mêmes conclusions :

Descartes commits himself to the sort of view [...] that *the mind is an entity identical through time. It is different from the acts of thinking, accidental qualities*³⁸, which may be said to characterize it at different times. Indeed, it is because of its identity through time, its so-called strict identity, that one may maintain that it can be immortal. It is what may survive both the death of our bodies and the cessation of our earthly thinking.³⁹

Ces conclusions peuvent toutefois nous paraître fort suspectes, nous qui sommes désormais accoutumés à la méthode sceptique dont se sert Descartes pour assurer la solidité des premiers fondements du savoir. En particulier, non seulement est-il douteux qu'il existe une substance qui soit distincte de ses attributs – puisque jusqu'ici nous n'avons aucune raison de concevoir comme tels les existants – mais encore, absolument rien ne nous prouve que cette substance demeure la même en dépit des altérations qualitatives qui l'affectent. Et quand bien même rétorquerait-on que l'identité temporelle de la substance pensante que nous sommes peut faire l'objet d'une intuition du seul fait que nous nous rappelons que nous sommes les mêmes qui ont conçu la pensée P au temps t, et la pensée P' au temps t',

³⁸ C'est nous qui soulignons.

³⁹ Sievert, 1980, p. 254.

cette objection ne serait d'aucun poids puisque nous savons que la mémoire est faillible⁴⁰. Ainsi, nous ne pouvons exclure ni la possibilité qu'il n'y ait point de substance ni celle selon laquelle chaque pensée ait sa propre substance et que la passéification de la première entraîne celle de la seconde. Les *Méditations Métaphysiques* sauront-elles écarter le doute que nous avons à l'égard de ces deux positions ontologiques ? Descartes, aspirant à reconstruire tout l'édifice de la connaissance par l'usage de la raison, nous y livrera-t-il quelques arguments pour fonder l'idée de la substance ? C'est ce que nous découvrirons en examinant de plus près ses *Méditations Métaphysiques*.

Le premier positionnement ontologique du cartésianisme se retrouve au cœur même de la deuxième méditation, lieu de réflexion où l'esprit méditant fait à la fois la découverte de sa propre existence ainsi que celle de son essence. C'est cette première preuve ontologique qui sera pour nous l'objet de nos investigations. En particulier, il sera nécessaire d'examiner si la manière dont Descartes y assure son premier fondement diffère de l'exposition qu'il en fit au cours de la quatrième partie du *Discours*. Rappelons-nous que nous avons décelé en ce dernier ouvrage quelques indices nous permettant de supposer qu'il y avait possiblement, au sein de ce raisonnement, un rapport non-explicité entre un attribut et un sujet autour duquel s'articulait la preuve de l'existence de l'être pensant. Y découvrirons-nous un semblable rapport ? Se livrera-t-il au lecteur avec plus d'évidence ? Examinons.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? [...]

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-

⁴⁰ « [...] je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonge me représente[...] », *Méditations Métaphysiques*, AT, IX 19-20.

il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? *Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même.* Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas persuadé que je n'étais point ? *Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose*⁴¹.

Plusieurs points doivent ici faire l'objet de notre attention. D'abord, la première possibilité supposée par notre auteur pour tirer nos esprits hors du doute, celle voulant qu'il existe un Dieu qui me met en l'esprit ces fautives représentations, n'est pas sans intérêt pour notre entreprise et ce, en dépit du fait que l'auteur la rejette aussitôt qu'elle se soit présentée en son esprit. Justement, c'est la raison de ce rejet qui nous importe. C'est qu'il n'est pas nécessaire que Dieu nous mette en l'esprit ces faussetés puisque rien n'exclut la possibilité que nous soyons nous-mêmes les auteurs de ces pensées fausses et qu'en conséquence, la faute nous soit imputable. Il n'y a point là une preuve de l'inexistence d'un Dieu trompeur mais ce passage nous indique deux choses : en premier lieu, celle d'une possibilité qui ne peut trouver confirmation à ce moment-ci, soit l'existence d'un malin génie et, en deuxième lieu, celle de la possibilité que *nous soyons les producteurs de ces représentations* erronées d'une réalité objective. Assurément, cela demeure hypothétique puisque Descartes écrit en parlant de ses pensées : « [...] *peut-être* que je suis capable de les produire de moi-même. »⁴² Par la suite, l'auteur des *Méditations* examine si sa propre existence ne serait pas tout autant une fiction que les images qu'il a du monde perçu. Après quelques doutes et hésitations, il en conclut qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas et qu'il existe en toute certitude *puisqu'il s'est persuadé et qu'il a pensé quelque chose*. Cette persuasion et cette pensée ne lui suffiraient-ils pas pour admettre son existence ? Sont-ce là des actes de l'esprit, ou des qualités de l'âme qui lui

⁴¹ *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 19-20. C'est nous qui soulignons.

⁴² *Ibid.*, AT, IX, 19-20. C'est nous qui soulignons.

permettraient d'en inférer l'existence ? Si jusqu'ici nous ne pouvons guère le soutenir avec fermeté, peut-être que la suite du texte saura confirmer cette supposition.

Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, *il ne saurait pas faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose*. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.⁴³

Ici encore, il semblerait que ce soit par le simple fait indubitable que nous pensons que nous pouvons nous assurer de notre propre existence. C'est que l'hypothèse du malin génie joue un rôle important au sein de cet argument puisque, grâce à son secours, Descartes parvient à tirer une évidence : toute tromperie nécessite l'existence d'un trompeur et d'un trompé. Ainsi, si nous sommes trompés par la malveillance d'un trompeur, il est hors de doute que nous existons et qu'il ne peut nous tromper en cela. Mais ce qui importe de retenir, c'est que nous ne pouvons croire que nous sommes trompés sans penser et, qu'enfin, c'est la pensée qui nous délivre du doute puisque Descartes ajoute : « [...]il ne saurait pas faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.⁴⁴ » Soit. Mais rien ne prouve jusqu'ici que, tel que l'assure Sievert, l'existence d'une substance pensante est inférée par l'appréhension d'un de ses attributs. Cela est évident puisque :

[...] je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.⁴⁵

⁴³ *Méditations Métaphysiques*. AT, IX, 19-20.

⁴⁴ *Ibid.*, AT, IX, 19-20.

⁴⁵ *Ibid.*, AT, IX, 19-20.

Tâchons donc de ne pas nous tromper à dessein de ne point attribuer à l'ontologie cartésienne certaines idées qui seraient incompatibles avec elle et examinons attentivement la réponse donnée par Descartes à la question de savoir quelle est l'essence de ce moi existant.

Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps [...]. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi.⁴⁶

Notons dès l'abord qu'il s'agit en ce passage de découvrir les attributs qui appartiennent à cet être que nous sommes. Ainsi, l'essence du « moi » se laisse appréhender par l'intermédiaire d'un attribut et particulièrement d'un attribut qui ne peut être séparé de ce « moi », celle de la pensée en l'occurrence. Serait-ce que cet attribut caractérise un être qu'il n'est pas, un peu comme la qualité diffère de l'être qualifié ? À l'inverse, si cet attribut ne peut être séparé du moi, serait-ce qu'il s'y identifie de sorte que le moi est le même être que son attribut essentiel qu'est la pensée ? Malheureusement, la suite du texte ne nous permet pas d'affirmer ni de nier qu'attribut et sujet de cet attribut sont en fait le même être.

Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais par-là même d'exister.⁴⁷

Nous pourrions supposer à tort que ce court passage nous permet de conclure que, dans l'esprit cartésien, le moi et la pensée sont distincts de la même manière que le sont le substrat et les qualités qui lui sont prédicables. En effet, souvenons-nous que, dans notre première partie, lorsque nous nous questionnions sur la nature du rapport existant entre le pur substrat et ses attributs, nous n'étions point parvenus à savoir avec certitude si ce rapport était symétrique ou asymétrique. Existent-ils, nous demandions-nous, de purs

⁴⁶ *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 21-22.

⁴⁷ *Ibid.*, AT, IX, 21-22.

substrats sans attributs, ou l'existence du substrat dépend-elle de celle de ses attributs ? Ce à quoi nous n'avions pu répondre que par une hypothèse dont l'infirmité ou la confirmation demeurerait impossible. Or, en ce passage des *Méditations*, certaines personnes pourraient penser que Descartes se pose une question analogue à la nôtre lorsqu'il s'interroge sur la durée de son existence : si j'étais séparé de ma pensée, ma mort s'ensuivrait-elle, pense-t-il ? La réponse qu'il donne n'est ni affirmative ni négative, elle n'est qu'une simple supposition : « *peut-être* se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais par-là même d'exister. ⁴⁸ » Ainsi, il demeure *possible* que si le moi perdait son attribut qu'est la pensée, il cesserait aussitôt d'exister, tout comme il est *possible* qu'il existe sans cet attribut. Donc, le doute, n'étant point écarté par l'atteinte d'une certitude, subsiste toujours quant à savoir si le sujet et son attribut essentiel sont distincts ou s'ils sont le même être. Cela est manifeste si nous prenons d'abord la peine de distinguer l'identité forte de l'identité faible et que nous considérons plus attentivement ce qu'implique l'identité forte. Imaginons deux existants désignés par les lettres A et B. Nous affirmerons en un sens faible que A est identique à B si A et B ont les mêmes propriétés *tout en étant cependant deux entités distinctes, c'est-à-dire s'ils ne sont pas le même être*. L'identité forte est celle par laquelle A et B, en plus d'être identiques au niveau de leurs propriétés caractéristiques, sont le même être. Si A est le même être que B, l'anéantissement de A entraîne aussitôt celle de B. Ainsi, de la même manière, si l'égo cartésien et la pensée sont le même être, l'inexistence de la pensée implique celle de l'égo. Quant à la possibilité voulant que pensée et être pensant soient distincts, la chute dans le non-être de l'être pensant implique *ipso facto* l'inexistence de son attribut qu'est la pensée, ce qui n'est *peut-être* point vrai advenant le cas inverse. Or, en ce passage préalablement cité, rien ne nous indique qu'il y a une identité forte ou une différence entre l'attribut et l'être qualifié puisque aucune évidence

⁴⁸ *Méditations Métaphysiques*. AT, IX, 21-22, C'est nous qui soulignons.

n'a été atteinte concernant le rapport de dépendance que chacun entretient à l'égard de l'autre, si l'on exclut toutefois celui voulant que la pensée implique l'existence d'un être pensant.

Par ailleurs, ce passage est pour nous d'un autre intérêt puisqu'il s'intéresse particulièrement à la question de la subsistance de l'être pensant. Prenons note d'abord que, si nous nous interrogeons sur la durée de l'existence de l'être pensant comme le fait Descartes, c'est que nous *supposons* que l'être pensant demeure identique d'un moment à l'autre du temps. En effet, si nous appliquions avec plus de radicalisme la méthode sceptique dont Descartes fait usage, nous devrions d'abord nous questionner pour savoir si nous demeurons le même au cours d'un laps de temps, et ce n'est qu'une fois assurés d'avoir atteint une réponse positive et certaine en cette matière que nous pourrions considérer plus attentivement le problème relatif à sa durée. Nous voyons donc que, le premier problème de l'identité temporelle de l'être pensant n'étant point l'objet d'un questionnement, l'ontologie cartésienne postule qu'il est vrai que l'être pensant ne diffère guère d'un moment à l'autre du temps, qu'il n'est pas éternellement passéifié à la manière du flux contingent des données sensorielles. C'est d'ailleurs et précisément sur ce point qu'est centrée la critique que Jauregui adresse à l'ontologie cartésienne dans son article "Cogito and Temporality". Pour l'auteure de cet article, l'un des principaux défauts du cartésianisme est de ne pas avoir vu que la permanence du « moi » devait être justifiée puisque, sans sa justification, tous les raisonnements avancés dans le reste des *Méditations* sont susceptibles d'être erronés. C'est qu'à son avis, il serait donc d'abord nécessaire de fonder l'identité temporelle du « moi » à dessein d'assurer l'unité d'un raisonnement dont les prémisses sont conçues en différents moments, ce qu'enfin, toujours selon elle, seules l'unité et l'identité temporelle d'un « je »

permettraient d'accomplir. Le problème se pose donc ainsi à ses yeux : « [...] how can we justify, from a Cartesian point of view, the unity of time and the consciousness of this unity that is the necessary ground of all reflection ? » Ce à quoi l'auteure répond que le cartésianisme ne parvient pas à donner une réponse satisfaisante faute d'avoir considéré ce problème avec plus d'attention :

[...] Descartes cannot account for the consciousness of time, for this latter would involve the thought of a unified sequence of moments. But this sequence can be unified for me only if I am the same all along the sequence. The identity of the self, however, is something that is always assumed but never justified.⁴⁹

L'article de Jauregui précise que le principal problème auquel fait face le cartésianisme, lors de l'atteinte de cette première certitude ontologique, n'est pas tant celui de l'absence de justification du schéma ontologique servant à inférer l'existence d'une substance pensante que celui entraîné par la supposition de l'identité temporelle de cette substance. D'abord, selon les analyses de l'auteure, ce n'est point l'existence du « moi » qui pose quelques problèmes, car, se livrant à l'examen du *cogito* cartésien, elle y voit deux vérités dont l'appréhension intellectuelle s'effectue en un seul moment du temps :

[The] *cogito* should be interpreted in such a way that « I think » and « I exist » can be grasped *at the same time*, without transition from one to the other. There must be something involved in the evidence of "I think" that makes my own existence *simultaneously* evident. [...] When Descartes says *cogito*, he is asserting basically two things : (1) "there is thought," and (2) "thought is mine." Both claims are required in order to affirm "I exist".⁵⁰

De l'avis de Jauregui, ce premier moment de la deuxième méditation ne souffre d'aucune faiblesse précisément en raison du fait qu'aucun développement temporel n'est nécessaire pour saisir sa propre existence avec certitude. Affirmer « je pense » signifie donc simplement qu'il y a une appréhension simultanée de « il y a de la pensée » et « cette pensée est mienne ». Malheureusement, l'auteure, contrairement à nous, ne semble point tenir pour

⁴⁹ Jauregui, 2001, pp. 13 et 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

importante la distinction ontologique impliquée dans ce raisonnement, distinction selon laquelle le propriétaire ne serait pas identique à sa propriété. L'intérêt de Jauregui est plutôt entièrement centré sur la dimension temporelle de l'appréhension de cette première vérité. Mais, si pour elle, ces deux idées impliquées dans le raisonnement cartésien, soit « There is thought » et « thought is mine », sont contemporaines l'une l'autre, et s'il n'y a pas lieu de considérer qu'il s'agit de deux moments distincts qui créeraient ainsi, au sein même du raisonnement, une sorte de hiatus temporel qui compromettrait par la suite sa validité, cela implique, toujours selon Jauregui, que toute vérité atteinte par un processus intellectuel comprenant plusieurs moments successifs serait douteuse. Cela est manifeste si l'on considère le problème qu'elle voit poindre précisément au moment où Descartes tente de s'enquérir de l'essence de ce moi qu'il vient de découvrir. C'est que, dès lors que je désire savoir ce que je suis, je devrai devenir l'objet sur lequel ma réflexion porte et, ainsi, l'égo-sujet que met au jour le *cogito* deviendra *ensuite* un égo-objet. Je le questionnerai *par la suite* sur ce qu'est cet égo-objet en tâchant d'en extraire l'attribut inséparable mais, ce faisant, je devrai avoir recours à un long processus intellectuel duquel j'apprendrai que je puis concevoir, imaginer, douter, sentir, nier, affirmer, vouloir, et qu'ainsi toutes ces choses qui deviennent les objets de ma réflexion m'indiquent en bout de piste que ma nature est de penser. Et si, avance Jauregui, je m'assure ainsi de l'essence de mon être, c'est que je tiendrai pour vraie l'idée selon laquelle je suis toujours le même être au cours du développement temporel de mes pensées, ce dont d'ailleurs Descartes ne se cache pas.

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? *Ne suis-je pas encore ce même*⁵¹ qui doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules êtres véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire

⁵¹ C'est nous qui soulignons.

d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses,[...] et qui en sens beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps ?⁵²

Or, tout ce développement de la pensée cartésienne, selon les analyses de Jauregui, constitue le talon d'Achille du cartésianisme du seul fait que la certitude que nous livre le *cogito*, la seule qui soit admise jusqu'ici, ne nous apprendrait absolument rien sur la durée de l'être pensant : « I do not think that the truth of the *cogito* implies that the "I" must be identical all along the sequence of his thoughts. The *cogito* only establishes that, whenever I have a thought, this thought is mine – or that I am the subject of that thought. But from this we cannot infer that this "I" must be always the same. ⁵³ » Enfin, bien que cette permanence du sujet ne soit point démontrée par quelque raisonnement, nous allons voir que Descartes a cependant tenté de solutionner le problème de savoir comment une chose peut subsister pendant un certain temps, ce que nous verrons ultérieurement lorsque nous examinerons la troisième méditation.

Par ailleurs, soulignons que Descartes et sa commentatrice Jauregui semblent, de par leurs expressions langagières, distinguer deux types d'êtres, soit le sujet et l'attribut du sujet. Chez Jauregui, cette différence, quoiqu'elle n'y accorde pas beaucoup d'attention, a lieu d'être considérée avec plus d'importance puisqu'elle voit le *cogito* cartésien comme une pensée instantanée et unitaire à l'intérieur de laquelle l'existence de la pensée se trouve mise en évidence au même moment que celle de son propriétaire. Qu'est-ce à dire sinon que la pensée n'est pas l'être pensant, qu'elle le caractérise tout comme l'attribut est distinct du sujet auquel il est greffé dans la théorie des substrats ? Du côté de Descartes, la même distinction se remarque car, bien que le passage préalablement cité ne semble point insister sur cette

⁵² *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 22-23.

⁵³ Jauregui, 2001, p. 14.

différence ontologique, il reste que des expressions telles « l'être qui doute, qui conçoit, qui affirme, etc. » indique une certaine dualité : c'est qu'il y a un sujet persistant que je suis qui affirme, nie, pense, etc., ceci ou cela. Certes, par exemple, je ne suis pas l'affirmé ni même l'acte d'affirmer, puisque, si nous supposons le contraire, il suffirait que je cesse d'affirmer pour que je cesse d'exister. Or, la permanence du sujet n'implique pas celle de l'acte mental, donc je ne suis pas ces actes mentaux. Ainsi, nous nous retrouvons de nouveau avec une structure ontologique semblable à celle que nous proposait Descartes dans le court passage de l'*Abrégé* que nous avons examiné : un sujet permanent caractérisé par des attributs qui sont distincts de lui, lesquels ne sont que des différentes façons de penser. Cette citation tirée de la troisième méditation n'est d'ailleurs pas sans entériner notre propos : « [...] lorsque je veux, que je crains, que j'affirme, ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit [...] »⁵⁴. Nous revoilà tout près de la doctrine ontologique des substrats.

Assurément, la deuxième méditation de Descartes n'est pas seulement l'occasion pour son auteur de faire découvrir l'existence et l'essence de l'être pensant, mais elle est aussi le lieu où nous redécouvrons, d'une manière proprement intellectualiste, la nature des corps qui nous environnent. Ce sera également pour le lecteur le moment opportun d'examiner plus en détail la nature de l'âme humaine car, de toute évidence, c'est par elle que nous comprenons ce qui nous tombe sous le regard. Mais, justement, que comprenons-nous donc exactement lorsque nous nous livrons à la connaissance de la nature des corps, et comment parvenons-nous à en tirer quelques notions claires et distinctes ?

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons.

⁵⁴ *Méditation Métaphysique*, AT IX, 29-30.

[...] Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes ces choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, pendant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de sa saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. *La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier.*⁵⁵ Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant *la même cire demeure*. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. *Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et muable.*⁵⁶

Ce passage est bien connu de tous, l'exemple de la cire est devenu classique et sans doute pouvons-nous y reconnaître l'ancêtre de la méthode de la variation éidétique proposée quelques siècles plus tard par Husserl. Cependant, la finalité ultime que tend à atteindre l'auteur des *Méditations* en ce lieu demeure difficile à cerner. C'est qu'il y a dans ce passage plusieurs objectifs dont l'un est assurément de connaître la nature des corps, laquelle s'avère être l'extension spatiale. Le second consiste à mieux connaître la nature de notre esprit ; car de toute évidence, les corps ne peuvent faire l'objet d'une connaissance que grâce à nos facultés intellectuelles ; plus précisément, c'est par l'usage de notre entendement et non par celui de la sensibilité ou de l'imagination que la nature des corps se laisse appréhender. Aussi, nous pouvons ajouter que l'examen du morceau de cire vise en quelque sorte à nous convaincre une fois de plus que notre esprit existe puisque cette courte excursion de la pensée dans le monde extérieur ne serait pas possible sans l'existence de l'être pensant. Est-

⁵⁵ C'est nous qui soulignons.

⁵⁶ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 23-25.

ce là tout ce que ce passage nous apprend ? N'y remarquons-nous pas également que c'est l'essence des corps qui est garante de leur subsistance dans le temps ? D'entrée de jeu, il est manifeste que Descartes aspire à identifier l'essence de la cire en cherchant parmi ces attributs lequel n'est point sujet à l'altération. Or, puisque « sa saveur s'exhale, [que son] odeur s'évanouit, [que] sa couleur se change, [que] sa figure se perd, [que] sa grandeur augmente, » etc., aucun des attributs que nous enseigne l'usage de nos sens ne subsiste et pourtant, « la même cire demeure ». Comment cela se peut-il ? C'est qu'il doit y avoir en cette chose un attribut qui ne s'altère pas et cet attribut, c'est l'étendue spatiale, lequel s'appréhende par « une inspection de l'esprit ». C'est ainsi en découvrant l'essence que Descartes en vient à comprendre comment il est possible qu'un être puisse demeurer et subsister bien que ses attributs secondaires soient corruptibles. En serait-il de même pour la permanence de l'esprit humain ? Est-ce son essence qui fait de lui un être subsistant ? Si, en effet, imaginer, concevoir, sentir, affirmer, nier, etc., sont toutes des façons différentes de penser et que la pensée seule constitue mon essence, puis-je en conclure que la permanence de mon « moi » trouve son fondement en cette essence ? Et si l'essence de ce « moi » ne s'altère pas, et que, comme nous l'avons vu, Descartes suppose le « moi » comme étant permanent dans le temps, cela signifie-t-il que l'essence est le même être que l'être pensant ? De la même manière, l'étendue qu'est l'essence des corps est-elle le même être que la substance étendue elle-même ou sont-ce deux choses distinctes ? Malheureusement pour nous, à interroger cette deuxième méditation, nous n'y trouverions absolument rien qui puisse nous donner quelque évidence.

Il n'y a cependant pas que ce silence qui suscite de plus belle notre interrogation sur l'ontologie cartésienne. N'avons-nous guère remarqué que, dans cette deuxième méditation,

le terme « substance » n'apparaît pas une seule fois ? En effet, ni l'être pensant ni les corps étendus n'ont été posés en tant que substances. Cela suffirait-il pour rejeter l'hypothèse de Sievert voulant que l'existence de la substance pensante soit inférée de l'appréhension de l'un de ses attributs ? Doit-on en conclure que la conception cartésienne de la substance est aussi absente des raisonnements de cette deuxième méditation que l'est le terme « substance » ? Mais encore, Descartes aurait-il fondé l'idée de la substance à partir des ruines qu'avait laissées sa méthode sceptique, ou l'aurait-il ressuscitée de ses cendres sans même s'en apercevoir ? En d'autres mots, la raison construirait-elle cette notion ontologique ou la ferait-elle apparaître au besoin ? L'examen de la troisième méditation devrait nous apporter des réponses à ces questions.

La troisième méditation de Descartes constitue sans nul doute pour son auteur le moment opportun de délivrer l'esprit méditant de l'hypothèse du malin génie ainsi que du profond solipsisme à l'intérieur duquel les méditations précédentes l'ont plongé, solipsisme qui, par ailleurs et surtout, entraînerait l'échec de son projet fondationaliste. La méthode employée pour assurer cette délivrance est bien connue : il s'agit de jeter une fois de plus un regard réflexif au fond de l'âme humaine, d'examiner quelles sont les différentes sortes d'idées qui sont en elle et d'en chercher l'origine. Procédant à son analyse, le père de la modernité en vient alors à distinguer trois sortes d'idées : « Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même. ⁵⁷ ». La suite de la méditation nous apprend que ce sont les idées innées gravées au fond de l'âme humaine qui, paradoxalement, sauront donner l'assurance que nous ne sommes pas les seuls existants et qu'il existe d'autres êtres que notre

⁵⁷ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 29-30.

esprit. C'est à travers ce parcours qui le mènera à la certitude de l'existence de Dieu que l'esprit méditant rencontre pour la toute première fois l'idée de la substance.

[... II] se présente encore une autre voie pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. À savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte ; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont différentes les unes des autres. Car, en effet, *celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi dire) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents.*⁵⁸

Ainsi donc, parmi les idées qui sont contenues en nous, bien qu'elles ne diffèrent guère quant à la fonction représentative qu'elles occupent, certaines différences peuvent être posées entre elles pour autant que nous portions attention à ce qu'elles représentent. Certaines idées innées, dont celles représentant des substances, sont dites avoir « plus de réalité objective ». Mais que cela signifie-t-il ? Que veut dire l'expression selon laquelle certaines idées « participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection » ? Devons-nous penser qu'il s'agit d'établir un rapport de ressemblance entre le représentant et le représenté et qu'ainsi, l'idée de la substance représente avec plus d'exactitude ce qu'est la réalité objective et extérieure à notre esprit ? Non certes, cela n'est pas possible puisque nous ne pouvons admettre qu'il existe une réalité en dehors de celle de notre esprit. Et quand bien même nous poserions le monde extérieur comme réel et existant en soi, cette supposition serait fort vaine puisqu'il s'avère impossible – du moins, jusqu'à ce que la preuve de l'existence d'un Dieu vérac ne soit faite – de s'assurer de l'adéquation de l'idée de la substance avec la substance réelle qu'elle représente. Enfin, ce passage semble préciser simplement que l'idée de la substance a quelque chose de plus que celles des modes et des accidents. Mais que représentent, dans l'ontologie cartésienne, les modes et les accidents ?

⁵⁸ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 31 et 32. C'est nous qui soulignons.

Quel rapport y a-t-il entre eux et la substance ? Or, si l'on poursuit la lecture du texte cartésien, le moment n'est pas encore venu pour son auteur de répondre à ces questions. L'objectif de ce passage semble plutôt servir à démontrer ce vers quoi se destine toute cette troisième méditation, c'est-à-dire faire admettre que l'idée de Dieu « a certainement plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées. »⁵⁹ Mais, cela signifie-t-il que *seul* Dieu est une substance ? Ce second extrait de la troisième méditation répond par la négative.

Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble venir de moi-même ; car si je les considère de plus près, et si je les examine de la même façon que j'examinais hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que je conçoive clairement et distinctement : à savoir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur ; la figure qui est formée par les termes et les bornes de cette extension ; la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux ; et le mouvement ou le changement de cette situation ; *auquel on peut ajouter la substance*⁶⁰, la durée, et le nombre.⁶¹

Ainsi, lorsque l'esprit cartésien examine la représentation claire et distincte qu'il a des corps, celle-ci lui donne à saisir certaines idées dont l'origine n'est pas tirée d'une matière extérieure à l'esprit qui, par un processus d'appréhension sensible, ferait une impression de la chose externe dans l'âme, mais, pour reprendre l'image de Locke, toutes ces idées, dont celles de la substance et de la durée, sont gravées en l'âme. Soit. Mais une fois connue l'origine de ces idées, celles de la substance et de la durée qui nous occupent plus particulièrement, nous n'en savons pas plus sur ce que représentent précisément ces idées. Ce seront les exemples donnés plus loin qui nous feront mieux comprendre comment l'esprit, par un processus de réflexion, forme ces idées et de quelle manière il en forme des tableaux représentant les choses du monde externe.

⁵⁹ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 32 à 33.

⁶⁰ C'est nous qui soulignons.

⁶¹ *Ibid.*, AT IX, 34 à 35.

Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre et d'autres choses semblables. *Car, lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, puis que je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances. De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai.*⁶²

C'est donc ici que nous apprenons que le terme « substance » réfère à deux entités distinctes : tantôt Descartes l'utilise pour signifier les corps dont l'extension spatiale est la propriété essentielle ; tantôt il l'utilise pour référer aux esprits dont la nature est celle de penser. Ainsi, du fait que le terme « substance » représente deux types d'êtres essentiellement distincts, nous pouvons présumer que la substance cartésienne et l'essence ne s'identifient pas de manière à n'être que deux termes différents dont l'usage sert à référer au même être, un peu comme les expressions « l'étoile du soir » et « l'étoile du matin » ont pour objet de référence le même corps céleste. Ainsi, comme le prétend Alquié, commentateur de l'édition des écrits de Descartes que nous avons consultée⁶³, la substance cartésienne est indépendante de toute qualification et son idée représente donc autre chose que celle représentée par l'idée d'essence. N'est-elle pas, de ce fait, semblable à l'idée du substrat ?

Mais là ne s'arrêtent pas les ressemblances entre la conception cartésienne de la substance et celle du substrat. Ce passage témoigne une fois de plus que Descartes postule que le « moi » pensant demeure identique au cours du développement temporel de ses pensées. Comment peut-il en être autrement si, faisant réflexion sur moi-même, j'emprunte à la permanence de mon « moi » l'idée que j'ai de la durée pendant que, de plus, j'obtiens l'idée

⁶² *Ibid.*, AT IX, 35-36. C'est nous qui soulignons.

⁶³ « L'idée de substance est donc bien celle de ce qui est, indépendamment de toute qualification : elle se distingue ainsi de l'idée d'attribut essentiel [...] ». Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, p. 444.

du nombre en m'apercevant de la diversité des pensées qui se succèdent en mon esprit ? Comme quoi, une fois de plus, la substance serait distincte de ses attributs du fait que la première demeure identique alors que les seconds changent. Au regard de l'ouvrage de Broadie intitulé *An approach to Descartes' Méditation*, c'est précisément en cela que l'idée cartésienne de substance convient autant à l'esprit humain qu'aux choses étendues : « What [extended substance and thinking substance] both have in common is that they enable certain things (however different in kind these things may be in the case of each substance) to form a continuing structure through change. For obviously substance permits change as well as continuity. ⁶⁴ » Évidemment, cela suppose que les attributs et la substance sont liés de telle sorte que les premiers « inhèrent » en la seconde, ce qui est, par ailleurs, une autre manière de réaffirmer leur différence ontologique. Or, la suite du texte nous assure que ces deux affirmations sont justes :

Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais *parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît*, et que je suis moi-même aussi une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. ⁶⁵

Ainsi, si les attributs des choses corporelles que sont l'étendue en longueur, largeur et profondeur, ne se trouvent point formellement en nous par le fait même que nous ne partageons pas la même nature, c'est-à-dire que la nôtre est dépourvue d'étendue et que celle des corps ne contient pas la pensée, et que si ces propriétés ou ces modes sont « comme les vêtements sous lesquels la substance [...] nous paraît », il est nécessaire d'en conclure que la substance n'est pas identique ou réductible à ses attributs mais que ceux-ci « inhèrent » en elle comme font les qualités et le qualifié dans la théorie des substrats. Cependant, Descartes

⁶⁴ Broadie, 1970, p. 80.

⁶⁵ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 35-36. C'est nous qui soulignons.

insiste sur le fait qu'il est probable que la connaissance que nous avons des choses étendues soit en quelque sorte tirée de l'idée de la substance, laquelle se trouve être innée, et qu'ainsi, il est probable que toutes ces notions soient contenues *éminemment* et non formellement en nous. Serait-ce que l'essence de la chose étendue soit éminemment contenue en l'idée de la substance ? Si tel est le cas, substance et essence ne sont pas identiques puisque la substance est dite être l'idée maîtresse de laquelle serait tirée l'idée de l'essence. Il reste que la théorie selon laquelle nous puissions être l'origine de la notion de l'étendue demeure une simple supposition puisque le dessein de cette troisième méditation est de découvrir en nous une idée qui serait telle une marque ou une preuve de l'existence d'un être que nous ne sommes pas, *idée dont nous ne saurions être la source productrice*, laquelle se trouve être celle de l'infini.

Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle et immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; *car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie.*⁶⁶

Ainsi, nous découvrons que la seule autre substance dont l'idée ne peut être entièrement produite par nous est celle de Dieu et, qu'enfin, Dieu doit nécessairement exister.

Il existe également une autre preuve de l'existence de Dieu qui nécessite un regard attentif, précisément celle par laquelle Descartes entend nous convaincre que Dieu est non seulement le créateur de toutes les substances finies, mais qu'il est aussi et surtout la substance qui *maintient à l'existence les substances créées*. C'est en ce lieu que nous pouvons

⁶⁶ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 35 et 36. C'est nous qui soulignons.

constater que Descartes tient pour certaine l'idée selon laquelle les substances ont une durée dans le temps.

[E]ncore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment, quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve.⁶⁷

Ainsi, non seulement Dieu est-il l'être créateur de toute chose mais c'est également lui qui les maintient à l'existence par une création continue, ce qui permet à Descartes d'ajouter : « que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et point en effet. ⁶⁸ » Serait-il que Descartes avait pour dessein de démontrer, par le recours à Dieu, l'identité temporelle des substances finies ? Assurément, telle n'était pas sa finalité ; toutefois, une supposition ontologique s'y trouve réaffirmée, laquelle n'a point été fondée rationnellement. Il n'y a point de doute que l'auteur des *Méditations* suppose que les substances demeurent identiques d'un moment à l'autre du temps sinon nous ne saurions comprendre comment cette preuve de l'existence de Dieu pourrait trouver place au sein du raisonnement cartésien. Si, en effet, nous supposions qu'il n'y a en réalité que des existants dont la durée est aussi éphémère que celle de l'instant temporel insécable, qu'ainsi l'esprit humain et les corps étendus ne subsistent point mais, qu'aussitôt venus à l'existence, aussitôt ils retombent au non-être dont il ont tout juste été tirés, comment nous serait-il permis de faire intervenir Dieu, source créatrice de ces existants, pour démontrer qu'il est l'unique être par lequel les existants finis sont maintenus à l'existence ?

⁶⁷ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 38 et 39.

⁶⁸ *Ibid.*, AT IX, 39.

De concert avec notre propre analyse de cette preuve de l'existence de Dieu, Jauregui avance que c'est en cet endroit de la troisième méditation que Descartes réaffirme l'identité temporelle des substances finies. Selon elle, c'est précisément par cette théorie selon laquelle les substances finies sont créées et conservées par la substance divine que Descartes parviendrait à justifier leur continuité temporelle, ce qui lui permettrait enfin d'assurer la justesse du raisonnement aboutissant au « *sum res cogitans* » :

The continuity of my existence in time therefore has a metaphysical ground : God recreates me in each moment of my life and makes it possible that I have an enduring existence. Now, Descartes is assuming that the substance which God preserves is always the same. Preservation is not a continuous creation and destruction of a manifold of successive selves, but the continuous creation of the same "I". If this "I" were not always the same, God would be deceiving me because I have consciousness of myself as if I were identical all the time.

[...] And if I am a substance that endures along this sequence of moments, I can grasp all of these moments together and can be consciousness of a unified time. In this successive movement of my thought, it is possible also to reflect on myself and to know that the self who is reflecting is the same as the self to which this reflection is directed. I can retain my past-self in the present because I am a substance that endures and is conscious of its identity through the successive moments of its duration.⁶⁹

Nous pouvons donc en conclure, suivant les analyses de Jauregui, que le *deus ex machina* cartésien ne sert pas uniquement les fins de la science en rendant indubitable la certitude de l'existence du monde externe, mais il est aussi d'un grand secours en ce qu'il permet à la subjectivité de se délivrer de l'instantanéisme et de se connaître elle-même avec certitude⁷⁰. C'est dans une optique analogue que Hintikka, dans son article « Cogito ergo quis est ? », souligne comment Descartes a su tirer profit de la grâce et de la bonté divines pour régler un problème dont l'auteur des *Méditations*, de l'avis de Hintikka, n'a pas manqué de s'apercevoir.

[... II] est clair que Descartes avait douloureusement (ou sereinement) conscience de la restriction du *Cogito* à un seul moment de la durée, et qu'il a essayé de surmonter cette

⁶⁹ Jauregui, 2001, page 15. C'est nous qui soulignons.

⁷⁰ Ajoutons cependant que Jauregui critique plutôt négativement cette solution cartésienne : "I Think, however, that this metaphysical justification of the identity of consciousness arrives too late to save the evidence of self-knowledge. *Sum res cogitans* is supposed to be evident even before the existence of God has been proved. But there is nothing to justify its evidence at the moment in which this statement is made in the Second Meditation." *Ibid.*, page 15.

limitation. [...]C'est en prouvant l'existence d'un Dieu qui garantit la persistance des vérités dans le temps, que Descartes échappe au solipsisme temporel. [...] Le fait décisif est que Descartes a incontestablement conscience que son intuition du *Cogito* est temporellement limitée [...] Sans cette prise de conscience, il n'aurait pas eu motif de chercher un dieu qui pût miraculeusement changer les objets perspectivés en objets publics. [...] En particulier, Descartes pouvait penser sans contradiction que *la thèse Sum res cogitans est une intuition momentanée au même titre que le Cogito lui-même*⁷¹, en attendant d'être changée en théorème stable, et ce, littéralement par la grâce de Dieu.⁷²

Il est à noter cependant qu'en cet extrait de son article « Cogito ergo qui est ? », Hintikka exprime, quoiqu'il n'insiste pas sur ce point, que la substance parfaite et divine rend deux types de service à Descartes, le premier étant ontologique, le second étant épistémique : Dieu sert à la fois à assurer la permanence et l'identité de la substance dans le temps et, également, ce sur quoi maintenant nous devons insister, Dieu préserve la valeur de vérité des idées claires et distinctes. En effet, si nous examinons minutieusement la cinquième méditation, nous pouvons remarquer que cette dernière ne consiste pas uniquement à prouver, par de nouveaux moyens argumentatifs, l'existence de la substance parfaite, mais Descartes avait aussi en tête d'y résoudre une autre difficulté, celle concernant l'identité temporelle des vérités qu'il a atteintes dans les moments passés. C'est qu'il se pourrait bien, pense Descartes, faisant toujours usage du scepticisme méthodologique, qu'une fois avoir saisi une évidence par un raisonnement, nous ne puissions nous assurer que l'évidence atteinte demeure vraie dans l'avenir. Ainsi, si les vérités étaient aussi changeantes que le sont nos pensées, nous devrions constamment repasser et reprendre les mêmes raisonnements pour nous assurer des vérités atteintes jadis. Heureusement, l'auteur des *Méditations* trouve, une fois encore en Dieu, le moyen d'éviter une difficulté qui entraînerait la vanité de tous les efforts scientifiques.

⁷¹ Il y a ici une opposition intéressante entre Jauregui et Hintikka. Nous ne pouvions toutefois en traiter davantage puisque Hintikka n'élabore pas sur ce point.

⁷² Hintikka, 2000, page 22. À l'exception des expressions latines, les italiques sont les nôtres.

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi, je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions.⁷³

Si la plupart des philosophes contemporains s'entendent pour affirmer que la solution cartésienne voulant tirer profit de la bonté divine pour fonder les sciences s'avère très critiquable, il faut savoir, qu'à l'époque même de Descartes, les difficultés que voyaient poindre en leur esprit les commentateurs critiques de ses travaux allaient dans le même sens. Et comme la certitude de l'existence de Dieu est au fondement même de sa métaphysique, mettre en doute l'efficacité et l'éloquence de ces preuves entraîne l'effondrement d'une bonne part de son système ontologique, ce que fit justement le Père Mersenne, philosophe qui aurait recueilli et exposé les multiples commentaires critiques de ses confrères théologiens et philosophes. On s'en doute, l'une des conséquences évoquées sera que la connaissance de la subjectivité demeurera aussi peu assurée que celle des corps qu'il perçoit.

[...]Puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouviez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, *il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez point encore démontrée, au lieu où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes.*⁷⁴

On voit qu'en cette critique adressée contre le cartésianisme, toute l'entreprise de ses objecteurs consistait à ébranler l'entière de la structure du système métaphysique cartésien,

⁷³ *Méditations Métaphysiques*, AT IX, 55-56.

⁷⁴ *Ibid.*, secondes objections, AT IX, 98-99.

précisément en remettant en doute, non pas l'existence d'un « je », mais bien la prétendue évidence atteinte concernant la nature d'une telle substance. En effet, objectent-ils, qu'est-ce qui nous assure que l'idée que nous nous faisons de ce qu'est ce « je » est adéquate si toutes nos connaissances claires et distinctes sont vraies en vertu de la bonté divine et que, lorsque nous faisons la découverte de ce premier fondement, nous ne sommes point encore fermement assurés de l'existence de cet être divin? Évidemment, la réponse que Descartes formulera contre ses adversaires ne consistera pas uniquement à faire valoir l'importance du rôle joué par la substance divine dans le fondement des sciences, mais elle aura pour fin de spécifier que la connaissance de la nature de la subjectivité peut être adéquate sans même le secours de Dieu et qu'ainsi, étant indépendante de la bonté divine, la science de notre propre substance, contrairement à celle touchant les corps, est autonome. La réfutation que nous présente Descartes sera également pour nous l'occasion de voir comment le père de la modernité justifie le caractère intuitif du *cogito*.

En troisième lieu, où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut venir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. [...] Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par un syllogisme, il aurait dû connaître auparavant cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car, c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières.⁷⁵

Cette réfutation fait apparaître que l'existence de Dieu n'est point nécessaire pour établir l'existence et la connaissance de notre propre substance puisque, précise Descartes, il n'intervient aucun raisonnement servant à fonder ces certitudes fondationelles. Tout le

⁷⁵ *Méditations Métaphysiques*, réponses aux secondes objections, AT IX, 110-112.

raisonnement du philosophe pour démontrer le caractère intuitif du *cogito* consiste à nier qu'un syllogisme comme : « Tout ce qui pense existe, je pense, donc j'existe », est une condition première et indispensable à la découverte de l'existence de notre propre substance. En effet, si, dès le moment où nous sommes partis à la recherche des premiers fondements, nous ne connaissions aucun principe comme celui qu'exprime la majeure du syllogisme ci-dessus, et si les recherches que nous poursuivions durant les deux premières méditations avaient pour but d'en trouver un qui soit suffisamment robuste pour résister à tout scepticisme radical, force nous est de reconnaître que la majeure d'un tel syllogisme ne pouvait nous apporter quelque secours. Néanmoins, si cette majeure universelle n'était dès lors point connue, elle pouvait être découverte par le moyen du *cogito* car, précise Descartes avec justesse, comme la connaissance particulière est première et que celle des universelles en dérive, la majeure du syllogisme ne peut être démontrée que si nous partons de la première chose connue avec évidence, soit notre propre existence. Ainsi donc, suivant la réfutation de Descartes, il nous faut renverser l'ordre de dépendance que nous avons posé : ce n'est pas ce syllogisme qui est la condition nécessaire à la démonstration de notre existence mais c'est plutôt la saisie intuitive de notre propre existence qui est une condition nécessaire à la mise en forme d'un tel raisonnement syllogistique. Ainsi se trouve mis en lumière le caractère intuitif du *cogito*.

Étonnement, il n'y a, si nous parcourons l'ensemble des objections adressées à l'auteur des *Méditations*, qu'un seul philosophe, le célèbre Hobbes en l'occurrence, qui prit la peine de soumettre à l'analyse la conception cartésienne de la substance. Cependant, le philosophe anglais ne le fit point pour connaître plus profondément cette notion ontologique mais surtout pour mettre en évidence sa propre conception matérialiste de

l'esprit. Sa stratégie argumentative consiste d'abord à insister sur la différence entre l'acte et le sujet de l'acte (ou la substance) pour ensuite ajouter que toute substance est de nature matérielle. Ainsi, le problème que Hobbes décèle dans la deuxième méditation est celui qui découle du fait que, à son avis, Descartes n'a pas distingué l'acte et la substance et que, pour les avoir identifiés, il fut contraint d'affirmer que l'esprit, qui ne diffère point de l'acte d'intellection, est une substance purement spirituelle qui ne dépend nullement du corps pour exister.

Monsieur Descartes [...] prend la chose intelligente et l'intellection, qui en est l'acte, pour une même chose ; ou du moins il dit que c'est le même que la chose qui entend et l'entendement, qui est une puissance ou une faculté d'une chose intelligente. Néanmoins tous les philosophes distinguent le sujet de ses facultés et de ses actes, c'est-à-dire de ses propriétés et de ses essences, car c'est autre chose que la chose même qui est, et autre chose que son essence. Il se peut donc faire qu'une chose qui pense soit le sujet de l'esprit, de la raison ou de l'entendement, et partant que ce soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris, ou avancé, et n'est pas prouvé.⁷⁶

De la même manière que Hobbes entend défendre son matérialisme de l'esprit en insistant sur la différence entre le sujet (ou la substance) et l'acte, la réfutation de Descartes réaffirmera à son tour cette différence ontologique : « [...] Je ne dis pas que l'intellection et la chose qui entend soit une même chose.⁷⁷ » Cependant, au contraire de son objecteur, cette distinction sera faite dans l'objectif d'assurer qu'il existe deux types de substances finies, l'une étant matérielle, l'autre étant purement spirituelle. Cette réponse sera également pour nous l'occasion de voir une fois de plus que la conception cartésienne de la substance, différenciant la substance et l'attribut, paraît très semblable à la théorie des substrats.

Il est certain que la pensée ne peut pas être sans la chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte. Mais, d'autant que *nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable [...] que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement distincts [...]*

⁷⁶ *Méditations Métaphysiques*, réponse à la troisième objection, AT IX, 134-135. C'est nous qui soulignons.

⁷⁷ *Ibid.*, AT IX, 135 à 136.

Or il y a certains actes que nous appelons *corporels*, comme la grandeur, la figure, le mouvement et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale, et nous appelons du nom de *corps* la substance en laquelle ils résident ; et on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, etc., parce que tous ces actes conviennent entre eux, en ce qu'ils présupposent l'étendue. En après, il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance ; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c'est *une chose qui pense*, ou *un esprit*, ou de quelque autre nom que nous veuillons l'appeler, pourvu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffèrent totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres.⁷⁸

À la lumière de cette réfutation du commentaire matérialiste de Hobbes, il apparaît avec évidence que les attributs de la substance sont distincts de la substance elle-même, puisque les premiers peuvent faire l'objet d'une appréhension sensible ou intellectuelle alors que le second, soit la substance, ne peut devenir l'objet d'une connaissance *immédiate*. Serait-ce que ne puissions en découvrir l'existence que par la médiation de l'un de ses attributs ? D'après ce passage, cela semble manifeste. Ainsi, les analyses de Sievert semblent trouver dans ce passage des objections et des réponses la preuve même de leur justesse.

Arrivés ici, il nous est maintenant nécessaire de conclure en rappelant les points importants des analyses précédentes. Les extraits que nous avons présentés et commentés des *Méditations Métaphysiques*, des objections qui leur sont adressées et des réponses de l'auteur, nous ont permis de découvrir avec plus de précision la notion ontologique de la substance. En particulier nous avons découvert l'origine de l'idée de la substance, laquelle se trouve être tirée de notre propre esprit. Ainsi, point n'a été besoin d'en construire la notion puisqu'il semblerait qu'elle soit inscrite en nous et qu'il ne nécessite qu'une réflexion attentive pour la saisir. De plus, nous avons appris que les positions métaphysiques de

⁷⁸ *Méditations Métaphysiques*, réponse à la troisième objection, AT IX, 136-138. C'est nous qui soulignons.

Descartes tenaient pour certaine et indubitable l'idée selon laquelle les substances ont une durée dans le temps, qu'elles subsistent et qu'elles demeurent donc identiques quand bien même leurs attributs se modifieraient. La preuve de l'immortalité de l'âme fournie dans l'*Abrégé* et la preuve de l'existence de Dieu, précisément celle selon laquelle les substances sont créées et maintenues à l'existence par un processus de création continue, semblent manifestes à cet égard. Par ailleurs, cette idée voulant que les substances conservent leur identité temporelle s'appuie essentiellement sur une différence ontologique importante : celle selon laquelle attribut et substance sont deux êtres distincts, non pas au sens où la table n'est pas la chaise, mais au sens où la substance est ce en quoi résident les attributs, que les attributs recouvrent tels un vêtement, pour emprunter la métaphore même de l'auteur, la substance ; que ces attributs peuvent être saisis par un regard réflexif ou par une simple perception alors que la substance elle-même n'est jamais immédiatement appréhendée. Toutefois, il demeure encore quelques notions à éclaircir. Notamment, la troisième méditation semblait faire une distinction entre l'attribut et le mode d'une substance. Mais, s'ils sont distincts, en quoi le sont-ils ? Par ailleurs, et surtout, nous avons vu que l'essence de la substance, laquelle s'identifie à son attribut inséparable, avait une certaine permanence que les attributs secondaires et non-essentiels ne possédaient point, ce que nous avons mis en lumière par notre analyse de l'exemple du morceau de cire tiré de la deuxième méditation. La question que nous avons alors posée n'a toujours pas reçu de réponse et exige d'être répétée : si la substance et l'essence de cette substance, laquelle se trouve être soit l'étendue, soit la pensée, ont toutes deux une durée et une identité temporelle, serait-ce que ces deux expressions « essence » et « substance » réfèrent au même être de sorte qu'il n'existe pas de distinction entre elles ? Ou encore, l'essence se prédique-t-elle de la substance qu'elle qualifie ? Enfin, nous pouvons reposer la question à la lumière de ce que nous ont appris les

trois doctrines ontologiques présentées dans notre première partie : l'ontologie cartésienne endosserait-elle la doctrine des substrats ou encore celle d'Aristote, selon laquelle, rappelons-le, le véritable sujet d'une chose est l'essence ? Jusqu'ici, bien que nous ne soyons point en mesure d'assurer une certitude à ce propos, nous pouvons néanmoins avancer que les *Méditations Métaphysiques* présentent une conception de la substance qui ressemble beaucoup à la doctrine des substrats. La première partie des *Principes de Philosophie*, prochain objet de notre analyse, nous le confirmera-t-elle ? Les précisions que Descartes nous y fournit nous sauront-elles, au contraire, corriger notre compréhension erronée de cette notion fondamentale ? Le moment est venu de le découvrir.

Les Principes de philosophie : **surgissement d'un conflit conceptuel**

Si le *Discours de la méthode* de Descartes constitue l'œuvre par excellence pour examiner en surface l'étendue de la pensée de son auteur tant dans le domaine de la physique que dans celui de la philosophie, *Les principes de philosophie*, dernière œuvre que nous analyserons, est assurément d'un aussi grand intérêt pour le chercheur qui désire plus ardemment pénétrer au cœur du cartésianisme afin de parfaire sa compréhension des détails qui l'articulent. Cette œuvre, en particulier sa première partie, sera pour nous le lieu privilégié pour découvrir avec encore plus de précisions la conception cartésienne de la substance, et plus spécifiquement, les relations jusqu'ici demeurées obscures entre la substance et ses affectations qualitatives. Qui plus est, nous allons voir que les nouvelles informations qui nous y sont fournies sont tout autant source d'éclaircissement que d'étonnement. Ce qui semble d'abord curieux, c'est que bon nombre de commentateurs, pour ne s'être attardés

qu'à la définition de la substance donnée au paragraphe 51, n'ont pas tenu compte de certains autres paragraphes où Descartes présente sa théorie de la distinction dont l'importance est cruciale pour la compréhension du concept qui nous occupe. Heureusement pour nous, certains autres commentateurs dont Gilson et Nolan ont réalisé la portée significative de ces passages et, pour l'avoir fait, ils ont tenté de démontrer que l'ontologie cartésienne ne souscrivait pas à la théorie des substrats mais bien plutôt à une conception de la substance qui s'apparente de près à celle d'Aristote, ou du moins à celle que nous avons attribuée à Aristote dans notre première partie. Ainsi donc, selon ces derniers commentateurs, la substance cartésienne ne serait pas quelque chose de distinct de l'essence mais la substance *ne* serait *que* son unique attribut essentiel. Or, comme cette idée contredit tout le développement antérieur de notre analyse, il sera bon d'examiner si leurs arguments sauront nous convaincre. Chose certaine, les arguments de Nolan n'ont pas su persuader Hoffman, commentateur de Descartes qui, par son article sur la théorie cartésienne de la distinction, préfère conserver le dualisme entre la substance et l'essence. Enfin, l'examen de ce débat entre Nolan et Hoffman sera pour nous non seulement l'aboutissement de nos recherches sur la substance cartésienne mais également l'occasion de voir surgir un nouveau conflit conceptuel dont la résolution s'annonce aussi difficile que nécessaire à l'achèvement de ce travail.

Avant d'entamer l'étude de la théorie cartésienne de la distinction, jetons un regard sur le paragraphe 11 de la première partie des *Principes*, où Descartes semble, une fois de plus, avancer un argument servant à démontrer la première évidence qu'atteignent ses recherches ontologiques. Non seulement ce passage sème-t-il un doute sur l'idée voulant que le *cogito* ne découle d'aucun raisonnement, mais encore, et surtout, ce paragraphe semble confirmer

l'hypothèse que nous avançons lorsque nous examinons le *Discours*, soit celle selon laquelle un certain principe ontologique - dont la véracité ne fait d'ailleurs l'objet d'aucune démonstration - devait servir de prémisse indispensable à l'atteinte de la première certitude du cartésianisme.

[...] nous remarquerons qu'il est manifeste par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que *le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou une substance dont elles dépendent.* Cette même lumière naturelle nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés ; or il est certain que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose, d'autant qu'il n'y a rien qui nous excite à connaître quoi que ce soit, qui ne nous porte encore plus certainement à connaître notre pensée. Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y ait aucune terre au monde ; et qu'il n'est pas possible que moi, c'est-à-dire mon âme, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée.⁷⁹

Si, de fait, le principe selon lequel toute propriété appartient à une substance est gravé en nos âmes et que, pour cette raison, nul ne peut faire qu'il soit considéré faux, on peut dès lors comprendre pourquoi Descartes n'a pas tenu à en faire la démonstration. Néanmoins, à la lecture de ce passage, certains y verront leur suspicion éveillée, surtout si, comme nous, ils y repèrent l'expression d'un principe ontologique fondamental de la théorie des substrats. En effet, nous avons vu dans notre première partie que, selon les théoriciens des substrats, pour toute propriété appréhendée, il existe un substrat qui lui sert de support de sorte qu'il n'est pas possible qu'un attribut soit l'objet d'une intuition s'il n'y a point de substrat pour lui permettre d'exister. Or, justement, n'est-ce pas du même principe dont il est question dans cet extrait des *Principes* ? Si le néant n'a aucunes propriétés ni aucunes qualités, c'est que seul un être, en tant que cet être est distinct de ses attributs, peut en avoir. Et si nous saisissons une qualité, nécessairement cette qualité indique, quoique médiatement, l'être qu'elle qualifie. Ainsi, si je me persuade de quelque chose, j'ai un attribut qui est ici cette

⁷⁹ *Principes de philosophie*, I, 11, AT IX, 29-30.

persuasion ou cette pensée, et cet attribut appartient à une substance qui est mienne. Ne voit-on pas qu'il y a là un raisonnement qui suppose la véracité d'un postulat ontologique, précisément celui selon lequel toute propriété ou qualité procède d'un être ou d'une substance ? En souscrivant à un tel principe ontologique jugé indubitable parce que gravé au fond de l'âme, Descartes n'aurait-il pas accordé son crédit à la doctrine des substrats ?

De toute évidence, ce paragraphe ne sera pas l'unique preuve de l'adhésion cartésienne à la théorie des substrats. C'est ce que nous démontrerons un peu plus loin. Pour le moment, examinons les paragraphes 51 à 53 de la première partie, lesquels sont entièrement destinés à l'explication et à l'explicitation des notions impliquées dans la théorie cartésienne de la substance. Remarquons d'abord que l'intention première de Descartes est de présenter au lecteur un « dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées ⁸⁰ » et qui peuvent faire l'objet d'une connaissance adéquate. Or, si l'on considère la diversité des objets auxquels se rapporte notre faculté de connaître et que l'on tente de subsumer cette diversité sous des catégories plus générales, on obtient, selon Descartes, deux classes d'objets connaissables : la première contient « les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien en dehors de notre esprit. ⁸¹ » Pour le bien de notre entreprise, il sera préférable de laisser tomber les paragraphes qui traiteront des vérités qui dépendent de nos esprits et que nous nous attardions précisément à ceux dont l'objet est de mettre en lumière le premier type de choses sur lesquelles porte notre entendement, à savoir les substances. C'est précisément au paragraphe 51 de la première partie que Descartes examine minutieusement, pour la première fois dans son œuvre philosophique, la notion de la substance, ce qu'il fait d'abord en en présentant une définition générale puis, insistant sur

⁸⁰ *Principes de philosophie*, I, 47, AT IX, 45-46.

⁸¹ *Ibid.*, I, 48, AT IX, 45-46.

le caractère équivoque du terme, il distingue deux types de substances dont les unes sont créées et finies et l'autre, qui est unique, infinie et incréée :

Lorsque nous concevons la substance, *nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister*⁸². En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir besoin que de soi-même* ; car à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque en regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles : mais *parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances*.⁸³

Ainsi, il apparaît à prime abord que la définition donnée par Descartes au terme « substance » crée une certaine ambiguïté. Si, en effet, la substance est un être dont l'existence ne dépend d'aucun autre être, il n'y a que Dieu qui puisse être dit « substance » puisque toutes les choses créées dépendent du pouvoir divin non seulement pour qu'elles soient produites mais également pour qu'elles soient maintenues à l'existence. Nonobstant cela, Descartes a tenu à élargir la classe des choses désignées par son concept de substance en ajoutant cette précision voulant que, dans le monde des choses créées et finies, il existe également des rapports de dépendance qui permettent de faire la distinction entre la substance et ce qu'elle n'est pas : certaines choses créées, les attributs en l'occurrence, dépendent également de quelques êtres, à savoir les substances, qui elles, ne dépendent point d'autres choses créées. Ainsi, si la substance est telle qu'elle ne dépend d'aucun autre être pour exister, en revanche, ce qui dépend de l'existence de la substance sera nommé « attribut ». On retrouve donc au sein de ce paragraphe la même distinction fondamentale entre le sujet et ses propriétés et le même type de relation que celles que nous avons rencontrées lorsque nous examinions la doctrine des substrats. Est-ce là une preuve que

⁸² C'est nous qui soulignons.

⁸³ *Principes de philosophie*, I, 51, AT IX, 45-46. C'est nous qui soulignons.

l'ontologie cartésienne endosse cette doctrine ontologique ? Si nous en croyons ce que Woolhouse avance dans son ouvrage intitulé *Descartes, Spinoza, Leibniz*, cette hypothèse serait juste :

[...] Descartes [...] characterises 'substance' as *what has* 'properties', 'qualities', or 'attributes'. [...] This conception of substance as the bearer of, variously, properties, qualities, attributes, modes, accidents or as what such things 'belong to' or inhere in frequently appears [...] If anything is clear, it is that [this] leans heavily on the Aristotelian characterisation [...] of substance as *the subject of predicates*. Properties, qualities and the rest are all, generally speaking, characteristics of a substance, accidents which may be predicated of it. But Aristotle glossed this by saying that substances (unlike properties) are 'self-subsistent', and this is clearly echoed by Descartes *first* account, in which substances are 'independent' and 'subsist on their own'.⁸⁴

Pour notre part, gardons-nous, pour l'instant, de tirer trop hâtivement quelques conclusions ; car le prochain paragraphe à examiner saura apporter quelques lumières à ce sujet.

[L]a notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes ; c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car il faut seulement pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. *Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe.*⁸⁵

Il semble qu'en ce passage, le hiatus entre la substance et l'attribut se creuse de plus belle puisque seul le second peut être l'objet d'une connaissance. Cela est manifeste si nous insistons sur le fait que le savoir concernant l'indépendance de la substance par rapport aux autres êtres n'est pas suffisant pour que nous ayons la preuve de son existence et qu'ainsi, seule l'appréhension d'un attribut peut faire que nous remarquions l'existence de la substance

⁸⁴ Woolhouse, 1993, pp. 15-16. C'est nous qui soulignons.

⁸⁵ *Principes de philosophie*, I, 52, AT IX, 47-48. C'est nous qui soulignons.

qu'il qualifie. De toute évidence, pour un empiriste, cette appréhension suffirait pour découvrir la substance elle-même car, toujours dans l'optique empiriste, cette dernière se réduit à ses attributs. Cependant, on remarque qu'il n'en est pas de même pour l'ontologie cartésienne ; car l'intuition d'un attribut indique qu'il y a une substance qui est caractérisée et médiatement saisie par son attribut. Mais où donc cette indication trouve-t-elle son fondement ? En d'autres mots, d'où pouvons-nous savoir qu'une substance se trouve cachée derrière ses attributs ? La réponse se trouve sans doute dans les principes gravés au fond de l'âme humaine puisqu'il semblerait que « *l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités*⁸⁶ ». Tout se passe donc comme si Descartes, par la position de ce principe inné, cherchait une voie qui puisse le mener de la connaissance des attributs à celle de la substance – qui, elle, ne peut être saisie sans leur intermédiaire – pour enfin justifier l'existence d'un siège ou d'un support aux qualités appréhendées. Qu'est-ce à dire sinon qu'en affirmant l'existence d'une substance inconnaissable par elle seule, l'ontologie cartésienne endosse la doctrine des substrats ? C'est du moins ce que souligne Woolhouse en tentant de relier la position cartésienne de la substance à celle qu'il attribue à l'ontologie aristotélicienne⁸⁷ :

The Aristotelian idea of substance as the subject of properties can lead [...] from the idea of a man or a horse as an individual substance to the idea of substance as an underlying characterless substratum. This further idea is present in Descartes too. A substance itself, he says in the *Principles*, cannot be known directly, for of itself it has no effect on us [...] ⁸⁸

De plus, ne voit-on pas que le paragraphe 52 confirme l'hypothèse que nous avançons sur les processus cognitifs menant au *cogito* ? Si, de fait, nous ne pouvons savoir si

⁸⁶ *Principes de philosophie*, I, 11, AT IX, 29-30.

⁸⁷ Afin d'éviter quelques confusions, rappelons-nous que Woolhouse endossait l'idée selon laquelle Aristote aurait été un théoricien et un défenseur de la théorie des substrats et non celle de la théorie que nous avons nommée dans notre première partie la théorie des substances aristotéliciennes.

⁸⁸ Woolhouse, 1993, p. 17. C'est nous qui soulignons.

une substance existe qu'en en saisissant un des attributs qui la caractérisent, le seul moyen dont nous bénéficions pour connaître avec certitude l'existence de notre propre substance est d'appréhender par un acte de réflexion l'une de nos qualités. Cet effort réflexif me fera rencontrer ma propre pensée, laquelle j'identifierai à un attribut ; puis, suivant le principe selon lequel tout attribut procède d'une substance dont il dépend, j'en conclurai que ma substance existe du seul fait que je puisse en saisir une de ses propriétés. Ne serait-ce pas là les quelques prémisses implicitement impliquées dans le *cogito* ?

Jusqu'ici, si nos analyses des œuvres de Descartes et de ce paragraphe 52 sont justes, l'ontologie cartésienne défendrait la théorie selon laquelle toute chose créée est constituée d'attributs et d'une substance en laquelle les précédents résident, théorie que nous nommons la doctrine ontologique des substrats. Or, nous avons vu dans notre première partie qu'une des implications fondamentales d'une telle prise de position ontologique était que toute propriété d'une substance peut aussi bien lui appartenir que ne pas lui appartenir, ou, si l'on préfère, qu'aucun attribut d'une substance n'est constitutif de son essence et, inversement, que toute qualité qui caractérise la substance est accidentelle. Pourtant, les analyses précédentes des *Méditations* ont montré un Descartes soucieux de découvrir l'essence du « moi » de même que celle de la chose corporelle et externe à l'esprit méditant. Y aurait-il là une divergence entre la doctrine cartésienne des substances et celle des substrats ? Mais encore, est-il concevable qu'une substance ait à la fois des attributs secondaires ou accidentels et un attribut essentiel ? Pour le savoir, il nous faudra interroger le paragraphe 53.

Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, *il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent*. À savoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. *Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose l'étendue et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser*. Ainsi, nous

ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. *Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment et ainsi du reste.*⁸⁹

Il semble manifeste que Descartes n'accorde pas son crédit à l'idée selon laquelle toutes les qualités d'une substance sont accidentelles puisque, de la lecture de ce paragraphe, il est clair qu'*un seul* des attributs d'une substance lui est essentiel et constitue sa nature, lequel se découvre, une fois de plus, en examinant les rapports de dépendance entre les attributs⁹⁰. Les attributs essentiels sont distingués des attributs accidentels en ce que les seconds dépendent des premiers mais que les premiers, au contraire, ne dépendent pas des seconds. Ainsi, voit-on poindre un rapport de dépendance asymétrique entre les propriétés accidentelles et les propriétés essentielles d'une substance. Par ailleurs, jusqu'ici, il semble que l'ontologie cartésienne pose l'existence de trois types d'êtres comme étant constitutifs d'une chose concrète : il y a d'abord la substance en laquelle les attributs résident ; puis il y a l'attribut essentiel d'une substance, lequel est unique pour chaque type de substance ; et enfin, il y a les multiples attributs accidentels dont l'existence dépend de celle de l'attribut essentiel. Nous nous retrouvons donc, semble-t-il, avec une doctrine ontologique qui se situe au carrefour entre la doctrine des substrats et la doctrine des substances aristotéliennes : d'une part, elle se rapproche de l'idée du substrat par sa position d'un unique sujet en lequel reposent les attributs ; d'autre part, elle s'en éloigne par sa reconnaissance de la différence entre les qualités accidentelles et essentielles d'une substance, ce qui la rend sur ce dernier point, comparable à la théorie des substances aristotéliennes telle que nous l'avons

⁸⁹ *Principes de philosophie*, I, 53, AT IX, 48-49. C'est nous qui soulignons.

⁹⁰ Sans doute est-ce d'ailleurs pour ces raisons que Hoffman et Rosenkrantz présentent la doctrine ontologique de Descartes par l'expression : « independence theory of substance ». Rosenkrantz, Hofmann, 1997, p. 20.

présentée dans notre première partie. En conséquence, il paraît douteux de croire que Descartes endosse exclusivement les principes ontologiques de l'une de ces deux théories.

Cependant, comme nous le faisons remarquer plus haut, certains commentateurs, Gilson et Nolan en l'occurrence, croient plutôt que Descartes identifie l'essence et la substance de telle sorte qu'au fond, le véritable substrat des diverses qualités d'une chose *n'est que* l'attribut essentiel, à savoir la pensée ou l'étendue et qu'il n'y a point de support ontologique pour l'attribut essentiel. N'avons-nous pas remarqué, en effet, que, pour les choses créées, l'essence et la substance ont ceci en commun qu'elles ne dépendent point de l'existence de quelques autres êtres pour exister, si nous excluons toutefois celle de la substance divine ? En effet, souvenons-nous que le moyen par lequel le père de la modernité parvient à distinguer l'attribut essentiel des attributs accidentels est d'établir des rapports de dépendance entre eux et de voir lequel de ces attributs ne dépend point des autres alors que ces derniers dépendent de lui. Or, n'y a-t-il pas identité entre l'essence et la substance en ce que chacun est ontologiquement indépendant des autres êtres à l'exclusion de l'être divin ? D'un point de vue opposé, l'attribut essentiel dépendrait-il de l'existence de la substance qu'il qualifie et à laquelle il lui donne une essence ? En un mot, la conception cartésienne de la substance est-elle structurée en un schéma à deux ou à trois étages ? Y a-t-il pour chaque chose trois types d'êtres qui entrent en leur composition, soit la substance, l'attribut essentiel et les attributs secondaires, ou n'y aurait-il qu'un attribut essentiel, unique siège des attributs secondaires, qui constitue la nature d'une chose créée ? C'est là l'ultime questionnement vers lequel culmine toute cette analyse. En espérant que l'examen de la théorie cartésienne de la distinction pourra le dissoudre en nous convainquant de la justesse d'une seule de ces hypothèses.

[...] *il y a des distinctions de trois sortes : à savoir réelle, modale et de raison, ou bien qui se fait de la pensée. La réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre ;* parce que suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, [...] nous pouvons conclure qu'elle peut être, et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée doit être distincte réellement des autres parties. De même parce qu'un chacun de nous aperçoit qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union, parce que, quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes.⁹¹

Ce paragraphe ouvre sur une triple distinction dont l'importance pour comprendre l'ontologie cartésienne ne saurait cependant être mesurée au nombre restreint d'ouvrages qui l'ont traitée avec minutie. En fait, la seule distinction qui semble avoir retenu l'attention de la plupart des commentateurs est la distinction réelle que nous venons de lire et, sans doute, la raison en est attribuable à l'étendue considérable de travaux de recherche sur la traitement cartésien du rapport entre l'âme et le corps. À ce sujet, ce passage exprime clairement que la conception dualiste de l'être humain présentée par Descartes n'est pas que temporairement établie au cours de *Méditations* mais qu'elle traverse et conserve sa vigueur tout au long de son système. Mais, ce positionnement ontologique nous intéresse moins que sa justification. C'est qu'il semblerait que le seul moyen que nous ayons pour savoir si une substance est distincte de l'autre est d'examiner la conception que nous en avons : s'il se trouve que la représentation de l'idée de la substance A s'accompagne nécessairement de la représentation de la substance B, alors nous pourrions conclure qu'elles sont une seule et même substance ; mais, si au contraire, la représentation de la substance A n'implique pas la représentation de

⁹¹ *Principes de philosophie*, I, 60, AT IX, 51-52. C'est nous qui soulignons.

la substance B, et inversement, nous en concluons qu'elles sont réellement distinctes. Ainsi, lorsque nous concevons l'idée d'un corps étendu, l'examen de cette idée nous indique qu'il ne se trouve point de pensées en elle ; et symétriquement, si nous concevons un être pensant, cette conception exclut de soi toute notion d'une extension spatiale. Ainsi, nous pouvons conclure que la substance étendue est entièrement distincte de la substance pensante, et que l'âme peut exister sans le corps et réciproquement. De plus, si l'examen conceptuel auquel nous nous sommes livrés doit pouvoir nous renseigner sur ce que sont les choses en elles-mêmes, c'est que cette théorie de la distinction trouve son fondement dans l'idée selon laquelle les notions que nous concevons clairement et distinctement en nos esprits sont des tableaux ou, si l'on préfère, des représentations de la réalité⁹², ce que souligne Hoffman dans son article « *Descartes's theory of distinction* » :

That Descartes thinks we can infer the metaphysical possibility from the conceptual possibility is made clear from his argument for a real distinction between mind and body, which proceeds by inferring the metaphysical possibility of mind and body existing without each other from the corresponding conceptual possibility of our clearly and distinctly conceiving each without the other.⁹³

Prenons note que, pour notre entreprise, la distinction réelle que nous venons d'examiner sommairement est d'une moins grande importance que les deux prochaines à l'étude, soit la distinction modale et la distinction de raison.

Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir l'une *entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie* ; et l'autre *entre deux différentes façons d'une même substance*. La première est remarquable en ce que nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte, mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance. Il y a, par exemple, une distinction modale entre la figure ou le mouvement et la substance corporelle dont ils dépendent tous deux ; il y en a aussi entre assurer ou se souvenir et la chose qui pense. Pour l'autre sorte de distinction, qui est *entre deux différentes façons d'une même substance*, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons

⁹² Soulignons que cette correspondance est assurée par la véracité et l'omnipotence divine. Hoffman ne le mentionne guère mais ce point de la théorie cartésienne de la connaissance demeure fondamental.

⁹³ Hoffman, 2002, p. 58.

sans penser à l'autre, comme la figure sans le mouvement et le mouvement sans la figure, mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre sans que nous sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance. Par exemple, si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre.⁹⁴

Ici encore, il s'agit de concevoir une idée composée et d'examiner les rapports de dépendance qu'elle entretient à l'égard de ses composantes. Dans le cas spécifique de la distinction modale, en particulier de la première forme de distinction modale qui, pour les fins de ce travail, est beaucoup plus significative, le rapport de dépendance qui unit les deux notions, contrairement à la distinction réelle, est asymétrique : il y a une différence modale entre A et B si nous pouvons concevoir A sans concevoir B et si nous ne pouvons cependant avoir B à l'esprit sans que cette représentation s'accompagne de celle de A. Évidemment, comme nous le soulignait Hoffman, cette possibilité conceptuelle indique par correspondance une possibilité ontologique qui s'avère d'une grande importance pour la doctrine cartésienne de la substance : une substance est modalement distincte de son mode si nous pouvons clairement penser cette substance sans penser aux modes qui caractérisent cette substance ; mais que, à l'inverse, nous ne pouvons penser un mode sans penser que ce mode caractérise une substance. Ce passage semble manifestement mettre en évidence la différence ontologique entre le mode et la substance, de la même manière, soulignons-le une fois de plus, que l'attribut est distinct du sujet auquel il est greffé dans la théorie des substrats. Mais, cela signifie-t-il que, dans une perspective cartésienne, il soit ontologiquement possible qu'il existe des substances vierges et pures de tout attribut du seul fait que nous puissions clairement penser une substance sans penser à un des attributs qui la manifestent ? Mais encore, avons-nous véritablement une idée claire et distincte d'une

⁹⁴ *Principes de philosophie*, I, 61, AT IX, 52-53. C'est nous qui soulignons.

substance pure de toute propriété ? L'examen de la troisième distinction, à savoir la distinction de raison, saura-t-il répondre à ces questions avec clarté ?

Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que *nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte* ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant l'un sans penser l'autre. *Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut* ; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, *la durée n'est distincte de la substance que par la pensée* ; et généralement tous les attributs qui nous font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisé en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelque fois confusément à l'un sans penser à l'autre.⁹⁵

L'exemple que nous livre Descartes dans ce passage, précisément celui de la substance et de la durée, est remarquable en ce que, vraisemblablement, il est d'une impossibilité conceptuelle que nous accordions l'existence à un être qui existe dans le monde, soit l'esprit ou la chose étendue, si nous lui refusons une durée temporelle. Or, comme cette impossibilité conceptuelle est indicatrice d'une impossibilité ontologique, le père de la modernité en déduit que la substance et la durée ne peuvent qu'être conceptuellement distinguées – quoique confusément – mais qu'elles ne sont point deux êtres initialement séparés qui s'unissent dans la suite des événements pour former les existants de ce monde. Or, c'est précisément en cela que consiste la distinction de raison introduite en ce paragraphe : cette distinction signale qu'il est possible de séparer conceptuellement, ou par la pensée, ce qui est ontologiquement inséparable. Assurément, l'exemple donné par Descartes illustre bien que l'idée de la substance est intimement liée à celle de la durée, tout comme l'est le substrat d'ailleurs. Mais qu'en est-il de la distinction entre l'attribut essentiel et la substance ? Est-ce une distinction de raison ou une distinction

⁹⁵ *Principes de philosophie*, I, 62, AT IX, 53 à 54. C'est nous qui soulignons.

modale ? Pouvons-nous concevoir clairement la substance sans son attribut essentiel mais non son attribut essentiel sans la substance ? Si tel est le cas, l'attribut essentiel et la substance sont modalement distincts. Dans une autre perspective, concevoir l'attribut essentiel sans la substance et la substance sans son attribut essentiel implique-t-il une telle obscurité que nous en viendrions par là à séparer conceptuellement ce qui ne l'est point en réalité ? Si, de fait, l'attribut essentiel et sa substance sont indiscernables dans une représentation claire, il en résultera que ces deux choses sont en réalité inséparables. Enfin, le fait que l'un et l'autre soient inséparables implique-t-il que l'un et l'autre sont en réalité identiques, ne sont qu'un seul être ? On voit bien quelle implication ontologique découle de la réponse à ces questions : si l'attribut essentiel et la substance sont modalement distincts, l'ontologie cartésienne endosserait la doctrine des substrats ; au contraire, s'ils sont distincts seulement par la pensée et non en réalité, et que leur inséparabilité est synonyme d'identité, Descartes souscrirait à une théorie ontologique analogue à celle que nous avons présentée sous le titre de la doctrine aristotélicienne de la substance. Le prochain paragraphe à l'étude saura nous instruire sur ce point crucial.

Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle, et alors *nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue* ; c'est-à-dire comme l'âme et le corps ; *car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense et une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelque fois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. Et notre conception n'est pas plus distincte parce qu'elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, et que nous prenons garde de ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure.*⁹⁶

Ce paragraphe indique que la séparation de l'attribut essentiel de sa substance fait émerger une représentation si peu claire de la substance prise absolument, que l'esprit

⁹⁶ *Principes de philosophie*, I, 63, AT IX, 53 à 55. C'est nous qui soulignons.

méditant en vient à identifier les deux notions de telle sorte que, si elles peuvent être l'objet d'une distinction, bien que cette dernière fasse naître quelque obscurité, elles sont inséparables dans la réalité. Ainsi, il n'y aurait aucune substance vierge qui subsisterait sans son attribut essentiel et qui attendrait d'être caractérisée par lui mais, toute substance, dès qu'elle existe, est soit de nature corporelle, soit de nature spirituelle. C'est sur ce point, selon Gilson, que Descartes, après avoir emprunté ses notions fondamentales à la tradition Scolastique, dépasse le cadre théorique qui lui aurait été enseigné :

« [...] la Scolastique connaissait des attributs inséparables [...] des substances ; Descartes, allant beaucoup plus loin, assigne à chaque substance un attribut en quelque sorte essentiel, qui seul permet d'en affirmer l'existence, et qui en définit du même coup l'essence, puisque *la substance n'est que cet attribut substantialisé*. Par là, Descartes s'assure le bénéfice du réalisme substantialiste tout en expulsant de la notion de substance ce qu'elle pouvait receler d'obscur et d'imperméable à la pensée distincte. ⁹⁷ »

Au premier abord, cette analyse que fait Gilson de l'idée cartésienne de la substance semble donner réponse à une des interrogations que nous posions plus haut, à savoir si l'inséparabilité de la substance et de son attribut principal implique entre eux une identité forte. D'après cet extrait, si, de fait, « *la substance n'est que cet attribut substantialisé* » c'est que, étant inséparables, substance et essence sont le même être et non deux êtres dont l'union formerait cet existant concret. Cette lecture particulière de la substance cartésienne qui chamboule toutes nos analyses antérieures n'est cependant pas le propre de Gilson.

Au cours des dernières années, Lawrence Nolan a consacré un article et une thèse de doctorat à l'explicitation des implications ontologiques de cette théorie de la distinction, et plus précisément à la distinction de raison. Dans son article intitulé « Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes », Nolan vise à rectifier les positions ontologiques que la plupart d'entre nous attribuons à l'ontologie cartésienne, soit

⁹⁷ Gilson, 1925, p. 304.

précisément les relations de dépendance qui unissent la substance, l'attribut et le mode. En effet, pendant longtemps, nous pensions que la différence entre l'attribut et le mode est que le premier est constant alors que le second est une variation du premier. Par exemple, la forme particulière et contingente que prend la cire lorsqu'on l'approche d'une source de chaleur sera dite être un mode de la substance corporelle, tandis que l'extension spatiale qui caractérise invariablement cette substance sera dite l'attribut de cette substance. De la même manière, si je sais que j'existe en ce moment même du seul fait que je pense, cette pensée qui me traverse l'esprit sera dite être un mode de ma substance tandis que la pensée en général sera qualifiée d'attribut principal qui caractérise ma substance. Ainsi, le mode, sujet au changement, dépend de l'attribut invariant qui, lui, dépend de la substance qu'il qualifie. Or, cette attribution de ces principes ontologiques au cartésianisme éveille quelques soupçons dans l'esprit de Nolan et, comme nous allons le voir, c'est précisément ce paragraphe 62 portant sur la distinction de raison qui justifie le doute qu'il porte à l'égard de cette lecture traditionnelle de l'ontologie cartésienne :

Although partially correct, this traditional understanding of the distinction between modes and attributes is misleading. It assumes that modes and attributes are both affections or properties – albeit different in kinds of affections – and hence depend ontologically on substances. While this assumption is certainly true of modes, there are strong indications that it is not true of attributes. [...] In *Principles* I, 62, [Descartes] makes an extraordinary claim about the status of attributes whose implications have not been fully appreciated. He proclaims that *there is merely a 'distinction of reason' (distinctio rationis) between a given substance and any of its attributes* [...]. I take this assertion as being extremely important and, in fact, as constituting Descartes's final definition of the terme 'attribute' : *x is an attribute of substance A if and only if x is indistinguishable from A except by reason. [...] it implies that a substance and each of its attributes are identical in reality and distinguished only within our thought by means of reason. [...] Indeed, an attribute would appear not to count as an affection or property at all on Descartes's view. Whereas a mode depends ontologically on its substance, an attribute [...] just is that substance.*⁹⁸

De toute évidence, cette nouvelle définition de l'attribut ne s'accorde pas du tout avec celle que nous en avons donnée plus haut. Alors que nous croyions que l'attribut

⁹⁸ Nolan, 1997, p. 129. C'est nous qui soulignons.

dépendait de la substance, Nolan nous invite à reconsidérer ce rapport de manière telle que l'attribut soit, dans la réalité, identique à la substance et qu'ils puissent tous les deux être séparables seulement par le moyen de la raison, ce qui implique enfin que, si l'un et l'autre sont le même, il est absurde de croire que l'un dépend de l'autre. Plus loin dans cet article, Nolan ne se cachera pas de voir dans la distinction de raison une inséparabilité indicatrice d'une identité forte : « I want to claim that part of what it means to say that two things are merely rationally distinct is that they are identical in reality, that they are not two things but one. »⁹⁹ Qu'en est-il alors du rapport entre l'essence et la substance ? S'agit-il du même être ? Si, en effet, l'attribut *est* la substance et non pas son unique affection permanente, cela ne signifie-t-il pas qu'il en est de même pour l'attribut principal et que l'essence et la substance doivent être unies non pas par une relation de dépendance mais bien par une relation d'identité forte ?

Besides illuminating the difference between modes and attributes, the notion of a rational distinction has powerful, far-reaching consequences for Descartes's ontology generally. The nature and scope of these consequences become apparent as soon as one surveys the items which qualify as attributes in Descartes's technical sense. Most notably, Descartes identifies the essence of a substance with what he calls its 'principal' attribute. [...] *This means that Descartes's account of essences is simply a corollary to his more general theory of attributes. Like the other attributes of a substance, the essence or principal attributes just is that substance.*¹⁰⁰

Ainsi, il apparaît plausible de considérer la doctrine cartésienne de la substance comme étant parente avec la théorie des substances aristotéliennes puisque la substance cartésienne, d'après Nolan, s'identifie à l'essence et qu'elle joue le rôle de porter quelques affectations contingentes désignées chez Descartes par le terme « mode ». On voit bien par là que le fantôme du substrat vient de disparaître, ce qui manifestement contredit toutes nos analyses des *Méditations*. Or, étant donné ce conflit conceptuel, que devons-nous penser ? Devons-nous croire que Descartes n'avait pas les idées claires et distinctes et, qu'au moment

⁹⁹ Nolan, 1997, p. 130.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 130. C'est nous qui soulignons.

où il considéra la distinction de raison et ses implications, il reçut l'illumination ? Mais encore, sont-ce là véritablement les implications ontologiques de la distinction de raison ? À ce propos, l'article de Hoffman, pour être plutôt sceptique à l'idée de Nolan identifiant l'essence et la substance, propose une tout autre lecture de la distinction de raison, une perspective qui saura nous tirer du conflit que nous venons de voir naître.

[...]Descartes [says] that some things that are distinct by reason are in no way distinct outside our thought and he might well be construed to be implying that all things that are distinct by reason are in no way distinct outside our thought. To say that A and B are in no way distinct could be interpreted strongly, as it has in a series of papers by Larry Nolan, to mean that A is identical with B. On Nolan's interpretation, things that are distinct by reason are therefore not two in reality. There is, however, another way of understanding Descartes's claim that existence and essence are in no way distinct outside our thought. It could be interpreted weakly to mean that A and B are inseparable outside of thought. That is, when Descartes says things are distinct he means that they are separable. So things that are in no way distinct outside of thought would be in no way separable outside of thought. But they need not be identical.¹⁰¹

Suivant la lecture que fait Hoffman de la distinction de raison, nous voyons clairement les deux possibilités de lecture que nous pouvons en tirer : selon une lecture dite forte, celle-là même que défend Nolan, affirmer que l'essence et la substance ne sont séparables que par l'usage de notre raison signifierait qu'elles sont réellement identiques et que ces deux expressions langagières réfèrent au même être ; selon la lecture plus faible soutenue par Hoffman, affirmer que l'essence et la substance sont distinctes seulement par la raison signifie simplement que, bien qu'elles soient deux choses distinctes dans la réalité, chacune ne peut exister sans l'autre et ainsi, ontologiquement, elles sont inséparables. De cette lecture faible, il en découle qu'il n'existe aucune substance pure de toute propriété qui serait telle une cire vierge qui attend d'être marquée par le sceau qui lui prête forme. Ainsi, puisqu'ils sont inséparables dans la réalité, l'attribut principal est dépendant de la substance tout comme la substance dépend de son attribut principal. Cependant, s'ils sont unis par le

¹⁰¹ Hoffman, 2002, p. 61.

même type de relation de dépendance, cela ne signifie guère qu'ils sont identiques, et les raisons avancées par Hoffman pour justifier cette non-identité sont d'une remarquable justesse :

A similar ambiguity surrounds Descartes's assertion in the *Principles* I, Part I, Article 63, that "Thought and extension can be regarded as constituting the natures of intelligent substance and corporeal substance; they must then be considered as nothing else but thinking substance itself and extended substance itself - that is as mind and body" [...] He might be interpreted, as Nolan interprets him, to be making the very strong assertion that thought is identical with the mind and extension is identical with the body. But he might instead be interpreted as making the weak assertion that thought and mind and that extension and body are inseparable. It seems to me that it is much more plausible to read Descartes as making the weak assertion. First, *he defines body as the subject* not just of the modes of extension but *of extension itself*, and *he seems to think of mind also as the subject* not just of mode of thought but *of thought considered as constituting its essence* [...]. *If A is the subject of B, but B is not the subject of A, I do not see how it could be plausible to maintain that A and B are identical. But it is plausible to say that A and B are inseparable.*¹⁰²

En définitive, la lecture faible que nous propose Hoffman nous paraît être la seule perspective plausible qui résolve le conflit créé par la distinction de raison introduite dans les *Principes*. D'abord, les positions philosophiques selon lesquelles 1 - l'essence se prédique d'une substance et 2- l'essence et la substance sont toutes deux inséparables dans la réalité – quoiqu'elles puissent l'être conceptuellement en entraînant quelques obscurités – ont pour avantage d'être compatibles avec les écrits plus anciens de Descartes, et même avec certains paragraphes des *Principes* que nous avons précédemment analysés. En second lieu, nous ne pouvons refuser d'admettre l'évidence que Hoffman nous met sous les yeux concernant l'impossibilité d'identifier l'essence et la substance : si l'essence se prédique d'une substance et si la substance, en retour, ne qualifie pas l'essence, ce rapport asymétrique indique manifestement qu'il ne peut y avoir identité entre elles et qu'ainsi, elles sont toutes deux des « choses » distinctes bien qu'elles ne soient jamais séparées ni même séparables dans la réalité. Et par ailleurs, le paragraphe 64 des *Principes* - paragraphe qui suit celui sur la

¹⁰² Hoffman, 2002, p. 61. C'est nous qui soulignons.

distinction de raison - réaffirme cette différence ontologique entre l'attribut et la substance, ce qui assurément créerait une incompatibilité flagrante si la distinction de raison devait être prise au sens fort.

Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance; c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs pensées diverses et qu'un même corps avec sa grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, [...] et que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendue que comme les dépendances d'une chose, de la chose même dont elle dépendent ; nous les connaissons aussi clairement et distinctement que leurs substances *pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement les façons ou dépendances de quelques substances. Parce que quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement; au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés.*¹⁰³

Ainsi voyons-nous réapparaître de nouveau une différence ontologique qui s'est retrouvée dans les *Méditations* comme dans les *Principes*, une différence qui laisse concevoir que Descartes stipulait qu'il existe trois types d'êtres qui entre dans la composition de chaque chose existante : premièrement, il existe une substance qui est le support de toutes les autres propriétés qui constituent les choses singulières ; deuxièmement, il existe un attribut principal pour toutes les substances de telle sorte qu'il n'y a point d'attribut sans substance ni substance sans attribut, et que cet attribut constitue l'essence de la substance qu'elle qualifie ; et, enfin, il existe des modes ou, si l'on préfère, des propriétés accidentelles qui ne sont que des manières particulières de porter au regard de l'entendement l'essence de la substance. Cette ontologie de la chose singulière implique également une considération épistémique qui, pour ce travail, est d'une grande importance : c'est que seules les propriétés, c'est-à-dire les modes et l'attribut essentiel d'une substance peuvent être des objets d'une connaissance, alors que la substance, elle-même, ne peut faire l'objet d'une intuition. On voit par là que le

¹⁰³ *Principes de philosophie*, I, 64, AT IX, 54 à 55. C'est nous qui soulignons.

terme « substance », lorsqu'il est considéré dans son usage technique, réfère au même type de chose que le terme « substrat », ce qui enfin, laisse penser que la conception cartésienne de la substance, accordant en prime une essence pour chaque chose, consiste en une sorte de mélange entre la doctrine ontologique des substrats et celle que nous avons attribuée à Aristote.

Ces considérations épistémiques concernant l'inconnaissable substance - si par « inconnaissable » nous entendons ce qui ne peut être intuitionné par lui-même - n'auront cependant pas réduit à néant les efforts de Nolan pour justifier sa lecture du cartésianisme et, précisément, pour expulser de son ontologie l'idée du substrat. Sa thèse de doctorat intitulée *Descartes's Theory of Essence*, plutôt que de capituler devant cet argument, semble, au contraire, lui permettre de rappeler l'adhésion cartésienne à l'idée selon laquelle l'essence est identique à la substance. Mais il lui faudra d'abord mettre en évidence la raison pour laquelle Descartes, en apparence, se serait fait l'ami de la doctrine du substrat, ce que Nolan explique par le désir qu'aurait eu Descartes d'exprimer ses positions ontologiques dans un langage plus familier à la Scolastique à dessein de jouir d'une meilleure compréhension de la part de ses contemporains.

Since a substance and each of its attributes are identical outside our thought, substance cannot be a characterless substratum which underlies properties. A substance is not the subject or support of attribute ; in reality it just is its attributes. [...]

The only difficulty remaining is to explain why Descartes sometimes gives the impression that he accepts the more traditional notion of substance as substratum. The main point to be made here is that Descartes often puts a spin on his own doctrines to make them palatable to a scholastic trained audience. In this case, it would be to its benefit if he could make his definition of substance reflect the Aristotelian notion of substance – with which his readers would be most familiar – as the subject of predicates. [...]

I would also submit that, appearances to the contrary, Descartes is not endorsing the substrate theory in the *Principles* passage examined above. The reason Descartes can say that a substance is known through its attributes is not because we *infer* the substance as their logical subject, but because in reality a substance just is its attributes. In knowing the attributes we know the substance itself. [...] He also thinks that we know substances through

their modes. But[...] the modes of a substance can be known through its principal attribute or essence. So a substance is known through its mode but only via the principal attribute which is merely rationally distinct from the substance.

[...] the reason why Descartes can appear to be endorsing the substrate theory is because he is not so much articulating his definition of substance as putting a spin on his epistemological doctrine that a substance is known through attributes and modes.¹⁰⁴

Pouvons-nous nous satisfaire d'une telle explication ? Assurément, ces raisons évoquées ne sauront nous convaincre pour une raison qui tient essentiellement à cette implication qui découle de l'identification de l'essence et de la substance. Si, de fait, la substance est identique à l'essence, alors ce qui est prédicable du premier doit également l'être du second. Or, l'attribut principal constitutif de l'essence d'une chose concrète est dit être connaissable par une appréhension intellectuelle tandis que la substance se situe en dehors de toute appréhension possible. Mais comment alors l'essence et la substance peuvent-elles être identiques si l'une est connaissable par elle-même et l'autre non ? En définitive, la seule possibilité qui nous est offerte pour identifier l'essence et la substance serait d'affirmer que ni l'une ni l'autre ne peut se livrer au regard de l'entendement. Mais le problème qui surgit dès lors est de savoir comment l'essence peut être découverte étant donné que, tous en conviennent, elle est connaissable puisqu'elle fait l'objet des découvertes de la deuxième méditation. Ici encore, il faudrait avancer l'hypothèse selon laquelle seuls les modes ou, si l'on préfère, seules les qualités accidentelles de la substance nous permettent d'en saisir l'essence. Mais cette hypothèse a cependant l'inconvénient d'être plutôt aventureuse en plus d'être incompatible avec la théorie cartésienne avancée au cours de la deuxième méditation selon laquelle l'essence de la cire s'appréhende par « une inspection de l'esprit ». En définitive, si, écartant les qualités accidentelles, cette inspection découvre l'essence des corps, c'est que 1 - l'attribut principal est connaissable ; 2 - comme la substance ne peut être connue par elle seule, elle est en cela distincte de son attribut principal, ce qui

¹⁰⁴ Nolan, 1997, pp. 85-86.

enfin, nous permet de conclure que Descartes postule l'existence d'un substrat comme étant constitutif de toute chose, un substrat en lequel résident toutes les qualités, qu'elles soient accidentelles ou essentielles. Ainsi retrouvons-nous, au sein de la notion cartésienne de la substance, l'idée du substrat.

CONCLUSION

Ce travail de recherche, en plus de nous avoir fait connaître quelques théories classiques concernant la structure des existants, aura été pour nous l'occasion de découvrir les fondements ontologiques du cartésianisme, de mettre en lumière la signification précise du concept de la substance dans la pensée cartésienne et, enfin, de tirer de la définition de ce concept cette hypothèse, également avancée par Sievert, voulant que la première certitude qu'atteint le doute méthodique, c'est-à-dire « *je suis, j'existe* », soit l'aboutissement d'un raisonnement déductif qui suppose la véracité de la théorie des substrats. Or, si cette hypothèse est juste, il serait bon, en un premier temps, de mettre à l'épreuve du doute cette théorie du substrat, non pas cependant, comme nous l'avons fait dans notre première partie, en examinant les contradictions et les problèmes internes de cette théorie, mais plutôt en jetant un œil critique sur la source cartésienne de cette idée et ce, dans le but d'examiner si les fondements ontologiques du *cogito* sont effectivement, tel que le prétend son auteur, à l'abri de toute suspicion raisonnable. Enfin, nous reprendrons le problème litigieux de l'identité temporelle des choses concrètes que Descartes, comme nous l'avons démontré dans notre analyse des *Méditations*, ne semble pas avoir vu, afin d'indiquer une perspective intéressante pour d'éventuelles analyses sur le sujet.

Si Descartes avait effectivement l'intention de nous convaincre de l'assurance de cette première vérité qu'atteint le *cogito* en procédant de la manière suivante : « s'il existe une propriété, il existe une substance en laquelle cette propriété réside, or cette pensée est une propriété, donc il existe un être ou une substance qui a cette propriété et cet être, c'est moi »,

si Descartes, disions-nous, pouvait de cette manière précise la voie vers la vérité dans les sciences, force nous est de retenir pendant quelques instants notre adhésion et d'expliquer plus en détail le caractère douteux de cette première vérité. D'abord, il est manifeste que ce raisonnement, dont la prémisse majeure exprime l'idée maîtresse de la théorie des substrats, tient pour certain ce principe ontologique voulant que les propriétés, accidentelles ou non, spirituelles ou matérielles, nécessitent l'existence d'un support métaphysique pour exister. Ce principe ontologique s'appliquant universellement à tous les êtres créés n'est cependant pas sans fondement ; car il semblerait, nous explique Descartes dans les *Principes*¹²⁹, que la lumière naturelle nous fasse apercevoir que *le néant ne peut avoir ni propriétés, ni qualités*. C'est donc par un renversement de ce principe négatif que la raison cartésienne en vient à découvrir le principe du substrat : si le néant ne peut avoir de propriétés, en revanche, seul un être peut en avoir. Or, cette idée gravée en nos âmes voulant que le néant n'ait point de propriétés est-elle vraiment hors de tout doute raisonnable ? Mieux encore, peut-elle légitimement nous servir pour mieux connaître les existants que nous sommes et ceux qui nous entourent ? Et d'où peut-elle être tirée ? Examinons.

Dans l'optique cartésienne, les idées innées mises en l'âme par la bonté divine constituent non seulement un fondement assuré pour rechercher la vérité dans les sciences mais aussi, et surtout, un fondement absolu ou premier au sens où il n'est pas nécessaire de remonter plus loin dans l'origine des principes pour en justifier la validité. Cependant, bien que ces idées innées soient présentées par le cartésianisme comme des « atomes » du savoir au moyen desquels toutes les autres connaissances sont formées ou découvertes, rien n'exclut que le principe selon lequel le néant ne peut avoir de propriétés ne puisse être tiré

¹²⁹ *Principes de philosophie*, I, 11, AT IX, 29-30.

Cependant, il existe une seconde perspective pour interpréter cette idée cartésienne stipulant que nous sommes des substances pensantes, une perspective qui pourrait épargner la vérité de ce premier fondement. C'est que le terme « substance » peut être entendu en deux sens distincts : en un premier sens, il signifie, d'une manière familière et pré-théorique, les choses concrètes et singulières : ainsi cette table, ce crayon, cet arbre peuvent être appelés des substances ; en un deuxième sens, qui est propre à la philosophie, la substance désigne le substrat des qualités sensibles et intellectuelles et non le composé concret du substrat et des qualités. Or, bien que les raisons que nous évoquions pour remettre en doute la véracité de cette première certitude impliquent que nous comprenions le terme « substance » dans l'énoncé « je suis une substance pensante » par son acception strictement philosophique et technique, rien n'empêche que nous prêtions à ce terme sa signification plus familière. De cette manière, le *cogito* n'aurait point pour fin de prouver l'existence d'un substrat qui a des pensées mais simplement d'indiquer que si je pense, je ne suis pas rien, c'est-à-dire que l'occurrence de ces pensées nous donne l'indice qu'il y a assurément de l'être et que cet être c'est nous qui le sommes, sans que nous soient données à ce moment quelques précisions sur la nature ontologique de cet existant que nos pensées nous auront permis de découvrir. C'est d'ailleurs peut-être bien pour éviter d'accorder un peu trop tôt son crédit à la doctrine des substrats et pour tenir à l'écart toute suspicion à son égard que Descartes, dans sa deuxième méditation, n'utilise jamais le terme « substance », préférant ainsi employer le terme plutôt vague de « chose », ou l'expression latine « *res cogitans* », pour faire référence à notre être. Ainsi, serait-il parvenu, si tel était effectivement son intention, à exprimer une certitude toute simple qui résiste manifestement à toute tentative de réfutation : « si je pense,

l'esprit. Ce à quoi nous répondrons que cette perspective n'en semble pas moins intéressante et que, ce qui était le point à démontrer, sa simple possibilité théorique rend douteuse la perspective cartésienne sur le sujet.

je suis quelque chose et non pas rien ». Si telle nous semble être la seule solution pour assurer la robustesse de ce premier fondement, il ne faut cependant pas oublier que les précisions amenées ultérieurement par Descartes sur la nature ontologique des existants ne résistent pas avec autant de vigueur à notre esprit critique, et cela est d'autant plus vrai en ce qui concerne le talon d'Achille de son système philosophique, celui de l'identité temporelle des substances.

En outre, ce mémoire n'aura pas été seulement l'occasion de mettre en lumière la signification et quelques implications du concept cartésien de la substance mais il nous aura aussi permis de découvrir ce qui, pour Descartes, ne nécessitait aucune fondation rationnelle, soit la subsistance des substances. Les analyses précédentes ont, en effet, démontré que le doute méthodique et même hyperbolique qui guide son entreprise fondationnelle n'est point parvenu à s'apercevoir du caractère douteux de l'idée selon laquelle nous et les choses étendues sont les mêmes êtres à travers le passage du temps, qu'ils se conservent malgré les changements qualitatifs qu'ils subissent au cours de leur existence. Pourtant, il aurait été tout à fait légitime de le faire, ne serait-ce que pour mieux confirmer notre prétention à la vérité en cette matière. Bien entendu, on pourrait très bien se servir de nos acquis conceptuels pour répondre à ce problème : si les choses spirituelles et étendues sont constituées partiellement d'un unique et inaltérable substrat, c'est alors ce point d'Archimède qui assure leur permanence. Mais il reste que cette argumentation ne se trouve pas dans les écrits de Descartes. Tout au plus, le père de la modernité se contente-t-il, précisément dans les *Principes*¹³¹, d'ajouter que la durée d'une substance n'est distincte de la substance que par la pensée et, qu'ainsi, bien que nous soyons en mesure de séparer intellectuellement ces deux notions, celles-ci se trouvent inséparablement liées dans les choses réelles. Or, y aurait-il dans

¹³¹ *Principes de philosophie*, I, 62, AT IX, 53 à 54.

cette distinction de raison - d'ailleurs tardivement apparue dans ses écrits - un moyen technique pour éluder le problème en question ? Descartes se serait-il aperçu du caractère douteux de cette idée pour ensuite tenter malgré tout de conserver sa validité et d'assurer par là que la raison n'a pas à justifier pareille évidence ? Assurément, à la lumière des textes étudiés, nous ne pouvons ni confirmer ni infirmer cette hypothèse.

Si le père de la modernité n'a pas accordé d'examen approfondi au problème de la permanence des choses concrètes dans ses oeuvres, les philosophes qui lui ont succédé n'ont cependant pas manqué de s'y pencher afin de trouver, par le moyen de théories aussi diverses qu'incompatibles, une solution qui assure le bien-fondé de notre croyance pré-théorique en la subsistance des existants. Particulièrement, deux perspectives se sont alors forgées : une perspective dite réaliste endossant le principe selon lequel la subsistance des existants tient à la structure interne de ces existants, en tant que cette structure est indépendante de nos esprits ; et une perspective idéaliste qui, faisant contrepoids à la doctrine réaliste, avance l'idée selon laquelle la subsistance des choses est le fruit d'une opération mentale, plus précisément d'une activité complexe de synthèse dont les moments peuvent être décrits par le recours à une analyse des fonctions de l'esprit. On se retrouve donc devant deux doctrines incompatibles : l'une avançant que les représentations mentales qui livrent au regard de l'esprit des objets subsistants ont pour fonction de représenter le monde externe dans lequel subsistent déjà certaines choses ; et l'autre, niant que l'esprit possède cette fonction représentationnelle, propose plutôt qu'aucune identité temporelle ne peut être réalisée s'il n'y a pas d'esprit qui réalise cette identification par le moyen d'une synthèse de rétentions des *cogitationes* successives. Ces deux perspectives ont cependant en commun que leur opposition s'articule sur le terrain de l'ontologie : le réalisme stipule que les

objets subsistent par eux-mêmes alors que l'idéalisme le nie farouchement. Évidemment, s'il n'est pas facile de faire triompher l'une sur l'autre, il y a néanmoins une possibilité d'éviter ce conflit – du moins, temporairement – en suspendant toute prise de position ontologique et en ne décrivant que la manière dont les objets subsistants se présentent au regard pour ensuite porter son attention sur les actes qui constituent ces identités temporelles. Cette approche, qui est évidemment celle de la phénoménologie husserlienne, offre à l'analyse bon nombre de problèmes dont la résolution semble être très complexe et qui, pour cette raison, mériteraient une investigation approfondie. À titre d'exemple, nous pouvons penser à la manière dont les actes perceptifs parviennent, sur la base d'une constitution primordiale de la temporalité, à présenter au regard ces objets dont la permanence nous est familière. Qui plus est, cette fonction de l'esprit consistant à créer des identités temporelles est aussi fondamentale que nécessaire pour toutes les espèces ; car, en son absence, on voit mal comment une compréhension de l'unité du champ perceptif et des objets qui s'y trouvent serait possible. Assurément, la résolution de ces premières tâches semble beaucoup plus facile que celle consistant à mettre en lumière la manière dont se forme l'ego, ou si l'on préfère, dont se constituent au fil du temps ces représentations du moi. C'est qu'il semble manifeste que lorsque nous songeons à nous-mêmes au temps t , et que nous réitérons cette opération au temps t' , le même moi est l'objet de ces actes réflexifs. Mais comment cela est-il possible ? Or, si nous avons bien suivi les analyses précédentes, on ne peut prétendre que les actes réflexifs ont pour fonction de se retourner vers le sujet permanent de ces actes puisque nous avons jeté un doute sur le schéma : sujet – acte, ce qui implique que nous ne saurions admettre pour vrai le schéma de la réflexion : sujet – acte réflexif – objet réfléchi (en tant que cet objet est le sujet de l'acte réflexif). Il faut donc que ce moi soit l'objet d'une série de visées intentionnelles successives et que sa permanence soit fondée sur l'essence des actes

réflexifs et non sur la permanence d'une sorte d'habitant de la conscience qui produirait ses *cogitationes*. Mais alors quelle est l'essence de ces actes constitutifs du moi ? Et comment ces actes présentent-ils l'ego qui est leur objet ? En somme, on voit bien que, comme ces fonctions d'identification jouent un rôle primordial dans la constitution du sens du monde externe comme celui de notre propre personne, ces interrogations portent essentiellement sur notre propre pouvoir de comprendre et qu'elles mènent tout droit vers un questionnement plus fondamental qui fait d'ailleurs écho au « *connais-toi toi-même* » socratique : jusqu'où pouvons-nous aller dans notre compréhension de notre propre pouvoir de comprendre ?

Que les analyses précédentes aient jeté un doute sur les fondements ontologiques du cartésianisme, qu'elles soient enfin parvenues à poser la nécessité de reprendre sur de nouvelles bases les questionnements et les positions de Descartes concernant la nature des existants et leur permanence, tout cela, nous en sommes redevables au père de la modernité. C'est que désormais, nous jugeons que la valeur d'un système philosophique ne repose pas uniquement sur sa robustesse interne et sur la validité de ses principes fondamentaux - qui sont d'ailleurs plus souvent qu'autrement sujettes à la révision - mais elle repose surtout sur l'étendue des travaux auxquels ce système philosophique aura permis de voir le jour, qu'enfin la valeur d'un philosophe se mesure à l'inspiration qu'il aura produite chez les chercheurs qui suivront la voie qu'il aura préalablement tracée. Pour ces raisons, on ne cessera jamais de voir en Descartes l'un des plus grands penseurs de l'histoire de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Descartes :

Œuvres philosophiques de Descartes, Éditions Garnier Frères, Paris, 1973, 3 volumes.

Autres travaux cités :

Aristote, *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, traduction Tricot, 1964.

Ayer, Alfred Jules, 1946, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publication Inc.

Berkeley, George, 1957, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, s.l., The Library of Liberal Arts.

Broadie, Frederick, 1970, *An Approach to Descartes' Meditations*, Oxford, The Athlone Press.

Gilson, Étienne, 1925, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Hintikka, Jaakko, 2000, « Cogito ergo quis est ? », *Revue de métaphysique et de morale*, No.1, pp. 13-27.

Hoffman, Joshua et Gary S. Rosenkrantz, 1997, *Substance, Its Nature and Existence*, Londres et New York, Routledge.

Hoffmann, Paul, 2002, « Descartes's theory of distinction », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIV, No.1, pp. 57-79

Hume, David, 1964, *Treatise Concerning Human Nature*, s.l., quatre volumes, Édition Scientia Verlag Aalen.

Jauregui, Claudia, 2001, « Cogito and temporality », *International Philosophical Quarterly*, Vol. XLI, No. 1, issue No. 161, pp. 5-16.

Kant, Emmanuel, 2001, *Critique de la raison pure*, Paris, Puf, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud.

- Loux, Michael J., 1998, *Metaphysics, A Contemporary Introduction*, Londres, Routledge.
- Mommaers, Paul, 1995, « The Problem of the I », *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, vol. 56 (3), pp. 257-285.
- Nolan, Lawrence, 1997, « Reductionism and nominalism in Descartes's theory of attributes », *Topoi*, No. 16, pp. 129-40.
- Platon, 1965, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction E. Chambry.
- Russell, Bertrand, 1965, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, traduction S.M. Guillemin.
- Scaltsas, Theodore, 1994, *Substance & Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York, Cornell University Press.
- Sievert, Donald, 1980, « Sellars and Descartes on the fundamental form of the mental », *Philosophical Studies : an international journal for philosophy in the analytic tradition*, vol. 37, pp. 251-257.
- WoolHouse R-S, 1993, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, New York, Routledge.